مركز دراسات الوحدة العربية

النظام الأبوي
واشكالية تخلف المجتمع العربي

الدكتور هشام شرابي

مركز دراسات الوحدة العربية

النظام الأبوي

واشكالية تخلف المجتمع العربي

الدكتور هشام شرابي

وضعه المؤلِّف في الأصل بالانكليزية بعنوان

NEOPATRIARCHY
A Theory of Distorted Change
in Arab Society

نشر بالانكليزية في العام ١٩٨٨
عن دار نشر جامعة اكسفورد
(Oxford University Press)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢
الطبعة الثانية: بيروت، تشرين الأول / أكتوبر ١٩٩٣

الإهداء

إلى نادية وليلى

«تشاؤم العقل. . . تفاؤل الإرادة. . .»

غرامشي نقلاً عن رومان رولان

«Pessimism of the intellect...
Optimism of the will...»

Romain Rolland as quoted by
Antonio Gramsci

المحتويات

تقديم المترجم

أقدم للقارىء العربي ترجمة كتاب «Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society» الذي وضعه الدكتور هشام شرابي بالانكليزية ونشره في العام ١٩٨٨ عن دار نشر جامعة اكسفورد (Oxford University Press). اتصل بي المؤلف في آب/أغسطس ١٩٨٩ واقترح عليّ ترجمة كتابه. وافقت لأن شرابي ينتمي إلى نخبة فاعلة لحركة المجتمع العربي، ولاقتناعي بأنه من صفوة مثقفينا المناضلين.

انصرفت إلى ترجمة الكتاب بدءاً من نهاية آب/أغسطس ١٩٨٩، وكنت كلما أنهيت فصلاً من فصوله العشرة بعثت بنسخة عنه إلى د. شرابي في واشنطن وبنسخة أخرى إلى صديقي الدكتور قيصر عفيف في المكسيك لأقف على رأيهما، فاستفدت من تصويبهما لي في الفصول كافة.

أدركت مبكراً، وأنا في سياق الترجمة، أن المهمة تقتضي إحلال نَصّ بآخر والسعي في آن إلى بثّ المعنى المطلوب، فتوخّيت البساطة في نقل مصطلح د. شرابي، وهو مصطلح جديد وجريء، يستعين بمقولات هيغل وماركس وفرويد وفوكو وبارط ودريدا وغيرهم، ليقدم عرضاً وافياً عن المجتمع العربي، ثم يلحقه بتصور عن حل ممكن يتجنب الانغماس في أزمات مقبلة. ولكن لأعترف أن ترجمة مؤلف شرابي ليست مسألة هيّنة، ذلك أن الصعوبة تكمن في مادة الكتاب وموضوعه.

سعيت في ترجمتي هنا إلى أن أكون وفياً للأصل وبَسْطه في عبارة عربية ترمي إلى الافصاح عن ظاهر البطركية المستحدثة وباطنها. ولعلمي أن البطركية هي هيمنة الأب على واقع العائلة وما يتفرع عن ذلك من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية،

فالترجمة لا تنفصل عن قراءة الواقع، ثم تصحيح تلك القراءة بموازاة التجربة الحياتية ونضجها. ومثالي على ذلك ترجمة النص الماركسي والمصطلح الفرويدي في دنيا العرب. ومنطلقي أن كل ترجمة لهي مقاربة من النص الأصلي، وفعل خيار بين مقاربات محتملة، وما على المترجم إلّا أن يكون قنطرة بين المؤلف والقارىء. فآمل أن أكون قد أصبت بعض النجاح حتى أفي الكتاب وصاحبه بعض حقهما. وآمل أن أكون قد أصبت بعض التوفيق في نقل هذا النص إلى العربية.

محمود شريح

ڤيينا، آب/أغسطس ١٩٩١

مُقــدِّمــــة

- ١ -

انتهيتُ من وضع هذه الدراسة بالانكليزية قبل انطلاق الانتفاضة الفلسطينيـة، وبدء التحوّل الديمقراطي في أوروبا الشرقية والاتحـاد السوفيـاتي، وهذا مـا يفسّر عدم تطرقي إلى هذين الحدثين التاريخيين.

تمثّل الانتفاضة الفلسطينيـة وحركـة التغيير في المعسكـر الاشتراكي نمـطاً جديـداً يتميّـز عن نمط الثورات والانقـلابات التقليـدية وصراع الاحـزاب الايديـولوجيّـة التي هيمنت على الساحة السياسية الدولية منذ بداية هذا القرن.

والجـديد في هـذا النمط تقلّص دور العقائـد والايديـولوجيـات الكليّة الشـاملة وانتشار التعددية السياسية وانبثاق الحركات الشعبية. وهذه الأخـيرة تمثلُ النمطَ الـذي كان الباحث والسوسيولـوجي الفرنسي ألان تـورين أوّل من حدّد معـالمه عـلى الصعيد النظري في كتابه **عودة اللاّعب: النظرية الاجتماعية ما بعد المجتمع الصنـاعي** الذي لم أطّلع عليه إلا بعد الانتهاء من وضع دراستي هذه. ركز تورين في تحليله على مـا سمّاه بـ «الحـركات الاجتـماعية» (Social movements) التي أصبحت في صـوب نهاية هـذا القرن القوّة الاجتماعية القادرة على تحدّي الوضع القائم ومجـابهة سلطتـه المركـزية دون اللجوء إلى أساليب الثورة التقليدية. وشدّد تورين على مفهـوم التعدديـة في تحليله بنية الحركات الاجتـماعية بكـونها تمثل المجتمـع في جميع مستـوياتـه الاجتماعيـة والطبقيـة، وتنظيماته السياسية، واتجاهاته الايديولوجية. من هنا كانت مطالب الحركات الاجتماعية

هدفُ هذه الدراسة الكشفُ عن أسباب التخلّف العربي، وكيفيّة تجاوز هذا التخلّف والتغلّب عليه.

والتخلّف الذي أقصده، هنا، غير التخلّف الاقتصادي او الإنمائي أو التربوي، الذي نعهده في نظريات التنمية و«التحديث».

لو كان التخلّف العربي مجرّد تخلّف في التنمية الاقتصادية أو الإصلاح الإداري، لكان التغلّب عليه في متناول اليد ولا يتطلّب إلاّ الوقتَ والجهدَ والمال.

إنّ التخلّفَ الذي نجابهه هو من نوع آخر، إنه يكمن في أعماق الحضارة الأبويّة (والأبويّة المُستحدثة)، ويسري في كل أطراف بنية المجتمع والفرد، وينتقل من جيل إلى آخر كالمرض العضال. وهو أيضاً مرض لا تكشف عنه الفحوص، وتعجز عن تفسيره الأرقام والاحصاءات. إنّه حضورٌ لا يغيب لحظة واحدة عن حياتنا الاجتماعية، نتقبّلُه عن غير وعي ونتعايش معه كما نتقبّل الموت نهاية لا مهربَ منها، نرفضها ونتناساها في آن.

وعلى الصعيد النفسي ـ الاجتماعي، ومستوى النظرية والممارسة، يتّخذ هذا التخلّف أشكالاً عدّة تتميّز عن بعضها بعضاً بصفتين مترابطتين: **اللاعقلانية والعجز**.

اللاعقلانية في التدبير والممارسة، **والعجز** عن التوصّل إلى الأهداف التي نرنو إليها. **اللاعقلانية** في التحليل والتنظير والتنظيم، **والعجز** عن الوقوف في وجهِ التحدّيات والتغلّب عليها. إنّه التخلّف المُتمثّل في شللِ المجتمع العربي ككلّ: في تراجعاته المستمرّة، في انكساراته المتكرّرة، في انهياره الداخلي.

ـ ٣ ـ

لكن مجرّد الكشف عن أسباب التخلف لا يؤدي إلى التغلّب عليه، لكنه يساعد في تغيير الوعي. وهذا هو الشرط الأساسي لتغيير الموقف والممارسة. من هنا كانت أهميّة ـ بل أولوّية ـ التحليل النظري.

لكن عمليّةَ الوعي ذاتها عمليّة صعبة، معقّدة، إنّها تتطلّب نوعاً جديداً من القراءة يتجاوز المطالعة. قراءة تشارك في تحديد معنى النص ويصبح فيها الكاتب والقارىء شريكين في عملية الكتابة ذاتها. بهذا لا أتوجّه هنا إلى القارىء (أو القارئة) من فوق، من منصّة المعرفة المتعالية بل أدخل معه (ومعها) في تواصل حواري لا

التركيب والمعنى، بغرض ارساء هذا الحوار على أسس متينة.

تكمن حاجتنا الكبرى الى تأمين الحوار المجدي في اختراع لغة جديدة واضحة تكشف عن الواقع بدل أن تحجبَه، لغة تختلف عن اللغة الإنشائية الخطابية التي تربّينا عليها (لغة الكليشهات والمعاني المعلّبة) فتجمّدُ الوعيَ ولا تحرّر إلاّ اللسان.

اننا في حاجة الى التخلّص من الفكر الخطابي و من دكتاتورية الصرف والنحو، إلى غسل الكلمات من اصدائها الأبويّة المُصِمّة، إلى ابتكار معانٍ جديدة، ومفاهيمَ جديدة تخرجنا من الوعي الأبوي (والأبوي المُستحدث)، وتسير بنا نحو وعيٍ جديد نصنعه نحن بلغتنا الجديدة وفكرنا الحرّ الحديث.

- ٤ -

يمكن تحديد الأطروحة التي يدور عليها هذا البحث على الشكل التالي: ان **مصير هذا المجتمع يتوقّف على مقدرته في التغلّب على نظامه الأبوي (والأبوي المستحدث) واستبداله بمجتمع حديث.**

ينبثقُ مفهوم النظام الأبوي أو البِنية الأبويّة عن نموذج الأبويّة كما عهدَتْه (وتعهدُه) المجتمعات القديمة أو التقليدية السابقة لعصر الحداثة، في بُناه **السياسية والاجتماعية والنفسية**. ما يميّز هذا المفهوم، كما استعملته في هذا البحث، هو ازدواجيته النظرية. انه يشير إلى نظامين مترابطين لا إلى نظام واحد، النظام الأبوي التقليدي أو القديم، والنظام الأبوي الجديد أو المُستحدث. والنظام القائم في المجتمع العربي اليوم ليس نظاماً تقليدياً بالمعنى التراثي، كما انه ليس معاصراً بالمعنى الحداثوي، بل هو خليط غير متمازج من القديم والحديث، من التراثي والمعاصر: نظام غريب يختلف عن أي نظام آخر.

خلال المئة سنة الأخيرة حدث تغيير كبير في المجتمع العربي من جراء اصطدامه بالحضارة الغربية الحديثة. إلاّ أن هذا التغيير لم يؤدِّ إلى استبدال النظام القديم بنظام جديد، بل فقط إلى **تحديث القديم دون تغييره جذرياً**، فانبثقَ عنه النظام الأبوي **المُستحدث** وحضارته المُخضرمة التي نعيش في ظلّها. يدّعي هذا النظام الفريد من نوعه التراثَ والحداثة معاً، في حين انه يبعد عن الحداثة الصحيحة بعده عن التراث الحقيقي. في هذا النظام تكمن حالة معقّدة من الخلَل الاجتماعي والحضاري لا يمكن التخلّص منها بقرار نتخذه للعودة إلى التراث أو اللجوء إلى الحداثة المعاصرة. ولا

لواقع التخلّف العربي ونظامه الأبوي المستحدث.

فمن ناحية أُولى يسعى هذا البحث إلى تحليل النظام الأبويّ (المُستحدث) كنظام اجتماعي، من خلال نظام السلطة القائمة فيه وفي بُناه المخنفة (من العائلة إلى الدولة)، ويسعى من ناحية أخرى إلى الأخذ به، على أنه نظام ذهني (أو نفسي)، من خلال العقلية السائدة فيه والمتمثّلة في أنماط خطاباته وممارساته الفردية والجماعية.

وكنتُ في عام ١٩٩٠ قد أصدرت **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت) تكملة لكتابي عن النظام الأبوي، هادفاً إلى تحقيق ترابط فكري بينهما، فاللغة والفكر انعكاس للواقع الثقافي/الاجتماعي/النفسي، ذلك ان الخطاب الأبوي نصّ مناسبة وطقس لا ميدان حوار.

- ٥ -

يقومُ حجرُ الزاوية في النظام الأبوي (والأبوي المُستحدث) على **استعباد المرأة**، من هنا كان العداء العميق والمستمرّ في لا وعي هذا المجتمع للمرأة ونفي وجودها الاجتماعي كإنسان والوقوف بوجه كل محاولة لتحريرها، حتى عند رفع شعار تحرير المرأة. هذا المجتمع لا يعرف كيف يعرّف ذاته إلا بصيغة الذكورية وصِفَتِها. ليس للأنوثة من وظيفة فيه إلّا تأكيد تفوّق الذكر وتثبيت هيمنته. من هنا كانت العقبة المركزية في وجه التغيير الديمقراطي الصحيح في هذا المجتمع. **ففي غياب المساواة بين الرجل والمرأة ينتفي مبدأ المساواة اطلاقاً.**

تتمثل الذهنية الأبوية أوّل ما تتمثّل في نزعتها السلطوية الشاملة التي ترفض النقد ولا تقبل بالحوار إلّا أسلوباً لفرض رأيها فرضاً. إنها ذهنية امتلاك الحقيقة الواحدة التي لا تعرف الشكّ ولا تقرّ بإمكانية إعادة النظر. ومن هذا المنطلق، فإنّ التفاعل والحوار (بين الأفراد والجماعات) لا يرمي إلى التوصل إلى تفاهم أو اتفاق بين وجهتي نظر، بل إلى اظهار الحقيقة الواحدة وتأكيد انتصارها على كلّ وجهات النظر الأخرى. لهذا فإنّ الذهنية الأبويّة (والأبويّة المُستحدثة)، علمانية كانت أم دينية، لا تستطيع تغيير موقفها لأنها لا تعرف ولا تريد أن تعرف إلّا حقيقتها، لا تريد إلّا فرضها على الآخرين، بالعنف والجبر إن لزم الأمر.

- ٦ -

عسكري.

للخروج من حالة الفوضى والتضارب التي نعيش فيها، نحتاج إلى رؤية بعيدة المدى وإلى نوع من الممارسة الجماعية التي لا تنتهي بانتهاء حياتنا كأفراد. هذا التغيير يتخذ الزمنَ اطاراً له، ويستمرّ في مراحل تتراكم فيها نتائج الأعمال التي نقوم بها أفراداً وجماعات، إلى أن تتحوّل الكميّة إلى نوعيّة فيصبح التغيير جذرياً شاملاً.

إنّ الثورة الحقيقية في العصر الجديد الذي نحن على أعتابه هي ثورة النَفَس الطويل. ودون ثوريّة النَفَس الطويل لن يحدث تغيير حقيقي بل مجرّد طفرات مؤقتة وتغييرات لا تلبث أن تزول.

ولن يكونَ هناك تغيير أو تحرير دون ازاحة الأب رمزاً وسلطة، وتحرير المرأة قولاً وفعلاً.

هشام شرابي
جامعة جورجتاون
واشنطن، ايلول/سبتمبر ١٩٩١

الفَصْلُ الأولُ

الأبَوِيّةُ المُسْتَحْدَثَة : التَصَوُّرُ وَالوَاقِع

أولاً: الأبوية المستحدثة

تتعرّض مقولة النظام الأبوي (البطركية) لدى شرحها إلى ما ينتقص من مضمونها. وهي في ذلك كغيرها من المفاهيم التفسيرية الأساسية: وسيتّضح لاحقاً فيما إذا كنت قد وفقت أو أخفقت، جزئياً أو كلياً، في شرح هذه المقولة.

ومن المفيد بادىء ذي بدء أن أوضح مفهومي لتعبير النظام الأبوي المستحدث (neopatriarchy).

ان استخدامي هذا التعبير في متن الكتاب يرتكز على تصورّي له في حالات عدة، واشارته إلى معانٍ عدة، يعتمد فهم كل منها على موقعه في سياق النصّ، فيستخدم على أنه مقولة تحليلية أو نموذج مثالي أو مبدأ تفسيري أو نظرية شكلية.

يشير مفهوم النظام الأبوي المستحدث على السواء إلى بنى كبرى (المجتمع، الدولة، الاقتصاد) وبنى صغرى (العائلة أو الشخصية الفرديّة).

وتاريخياً تستمد ظاهرة النظام الأبوي المستحدث معناها من تعبيرين أو واقعين يؤلّفان بنيتها الماديّة، **هما الحداثة والنظام الأبوي**.

وفي **الفصل الثاني** سأناقش طبيعة علاقتهما المميّزة. يكفي أن نلاحظ هنا انّ التعبير الثاني يدلّ على شكلٍ عام للمجتمع التقليدي، في حين يشير التعبير الأوّل إلى تطوّر تاريخي مميّز، اتّخذ شكله الأصلي في أوروبا الغربية ـ فكان ذلك أول انفصال تاريخي عن النظام التقليدي. انّ هذا التحوّل الفريد في تخطيه النظام الأبوي قد عمل

الأبوي المحدّث باعتباره نتيجة سيطرة أوروبا الحديثة. وبما ان «التحديث» نتيجة النظام الأبوي والأوضاع الناشئة عنه، لا يمكن الاّ أن يكون «تحديثاً» تابعاً. ومن المحتوم ألّا تؤدي علاقات التبعية إلى الحداثة بل إلى نظام أبوي «مُحدَّث»، أي **النظام الأبوي المستحدث**. وفي هذا المقام فان التحديث كناية عن الحداثة مقلوبة رأساً على عَقِب.

وعليه، فانّ الفروق التي نقيمها بين تقليدي وتقدمي، ومحافظ وجذري في ما يتعلّق بالمجتمع العربي المعاصر يجب أن تخضع لتعريفات واضحة.

أحد الافتراضات الأساسية في هذا الكتاب هو ان بنى النظام الأبوي في المجتمع العربي على مدى المئة عام الأخيرة لم يجرِ تبديلها أو تحديثها، بل انّها ترسّخت وتعزّزت كأشكال «محدّثة» مزيّفة. ذلك أن اليقظة العربية أو **النهضة** التي شهدها القرن التاسع عشر لم تعجز عن تفتيت أشكال النظام الأبوي وعلاقاته الداخلية فحسب، لكنها عمدت أيضاً وبإشاعتها ما اطلقت عليه لقب اليقظة الحديثة، إلى توفير تربة صالحة لانتاج نوع هجين وجديد من المجتمع/الثقافة ـ أي مجتمع/ثقافة النظام الأبوي المستحدث الذي نراه ماثلاً أمامنا في الوقت الراهن. وعمل التحديث المادي، وهو أول دلائل التغير الاجتماعي، على إعادة تشكيل بنى النظام الأبوي وعلاقاته ثم تنظيمها وتعزيزها بمنحها أشكالاً ومظاهر «عصرية».

ان النظام الأبوي المستحدث ليس عصرياً أو تقليدياً، لا من الوجهة الحداثية ولا من الوجهة الاتباعيّة، انّه، وعلى سبيل المثال، تشكّل اجتماعي يفتقر إلى الخصائص المشتركة التي تتحلّى بها الجماعة، وتعوزه مظاهر الحداثة التي ينعم بها المجتمع. الأبوية المستحدثة اذن تشكّل اجتماعي مهدورة طاقته، ومتميّز بطبيعته الانتقالية وضروب شتّى من التخلّف والتبعية ـ وهذا كلّه متجسّد في اقتصاده وبنية طبقاته، وكذلك في تنظيمه السياسي والاجتماعي والثقافي. وعلاوة على ذلك فهو تشكّل غير مستقرّ أبداً بالمرّة، تفسّخه التناقضات والنزاعات الداخلية، ويمزّقه «الحنين والندم والحزن»، على حدّ تعبير عالم النفس اللبناني علي زيعور[1].

ومن المستحيل التوصّل إلى فهم دقيق لتصوّر النظام الأبوي المستحدث دون التعرّف إلى تعبيريه الضمنيين والسابقين له، أي الأبوية والتبعية[2]، ذلك أن هذا

(١) علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والاسطورية**(بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

والسياسية والثقافية ـ ورؤيتها على أنّها تشكّل تاريخي ملموس قولبته قوى داخلية وخارجية متزامنة. وباعتماد وجهة النظر هذه، فإن المشكلة المنهجية (والعقائدية) التي تنشأ عن التعارض بين الموقف «الداخلي» والموقف «الخارجي» تنحلّ وينهض مكانها منظور موحّد يرتكز على التأليف بين الموقفين.

وعندما نواجه مشكلة التحديث في اطار السوق العالمية التي يهيمن عليها الغرب يبرز سؤال أساسي: **هل التحديث ممكن دون تطوّر رأسمالي؟** ان نظرية التغير الاجتماعي التقليدية في نمطيها الماركسي والفيبري تصوّر الرأسمالية على انها مرحلة ضرورية لتحوّل المجتمع. وفي حين ربط ماركس الرأسمالية بالتحديث في سياق «الثورة» اعتمد ڤيبر (Weber) على «العقلنة» في رؤيته الرأسمالية. وفي ما يختصّ بالعالم غير الاوروبي فقد رأى كلاهما ان الرأسمالية ـ بصفتها قوة «ثورية» أو «عقلانية» ـ قابلة للتصدير، فاستبدال البنى التقليدية وغير العقلانية ببنى جديدة سوف يتمّ حتماً مع تبنّي عملية تقايض السلع ونمط الانتاج الرأسمالي. الاّ ان أيّاً منهما لم يتكهّن بظهور رأسمالية تبعية، ومن منظور معاصر فهذه الرأسمالية التبعية هي الشكل الوحيد للرأسمالية الممكن نشوؤها تاريخياً إثر تنامي الرأسمالية الأوروبية، وفي سوق عالمية يهيمن عليها الغرب.

وفي الوطن العربي، تسرّبت الرأسمالية إلى مصر ودول الهلال الخصيب في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، الا انها وبدل أن تهيىء الظروف لنشوء رأسمالية مستقلة فقد خلقت الأوضاع السياسية والاقتصادية لبروز رأسمالية تبعية ومزيّفة. وفي ضوء هذا النمط من الرأسمالية «الهامشية» لم يكن من المعقول أبداً ظهور طبقة بورجوازية ناضجة وطبقة عمالية أصيلة. فما إن كان منتصف القرن العشرين حتى برزت واضحةً طبقة اجتماعية هجينة، تختلف عن الطبقة البرجوازية وتتميّز عن الطبقة البروليتارية. ان وعي هذه الطبقة، وتماماً مثل بنيتها الاجتماعية، لم يعكس أوضاع البرجوازية أو أوضاع العمّال في المدن، بل جاء مركّباً فريداً تنقصه حدّة البروليتاريا. أُطلق على هذه الطبقة الهجينة اسم البرجوازية الصغيرة الأبوية المستحدثة، وعلى وعيها صفة الأبوية المستحدثة: وكما ان التشكّل الاجتماعي الابوي المستحدث يمتاز بنمط انتاج معين للرأسمالية التبعية، فإنه يمكن تعريف البرجوازية الصغيرة على انها الطبقة الهجينة السائدة في المجتمع المستحدث.

= André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil* (New York: Monthly Review Press, 1969), and Samir Amin, *Unequal Development: A Study on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, translated by Brian

اذا كـان تعبير النهضـة يشتمل عـلى الحقبة الـزمنية الممتـدّة من منتصف القـرن التاسع عشر أو أواخره ـ أي حين أصبح أثر الغرب عامـلاً فعّالاً في الحيـاة الاجتماعيـة والسيـاسية العـربية ـ وحتى الـوقت الحاضر، فـإن امتداد النهضـة يتطابق تـاريخياً مـع المجتمع الأبوي المستحـدث، ويمكن تقسيم هذه الحقبـة إلى ثلاث مـراحل أسـاسية، هي: **المـرحلة العثمانيـة** التي انتهت مع بـدء الحرب العـالمية الأولى، **ومـرحلة الهيمنـة السياسية الغربية** فترة ما بين الحربين العالميتين (وان كانت قد بدأت قبل الحرب الاولى في شمال افريقيا ومصر)، وأخيراً **مرحلة ما بعد الاستقلال** التي مـا زالت مستمرّة منـذ الحرب العالمية الثانية.

تشكّل **المرحلة الاولى** (العثمانية) ومـا سبقها مبـاشرة خطّاً فـاصلاً بـين عصرين تاريخيين: «عهـد الانحطاط» الـذي بدأ مـع تفسّخ الامـبراطوريـة العباسيـة في القرن الثالث عشر و«العصر الحديث». لكن هذا الوصف لا يأخذ بعين الاعتبار انه باستثناء شيوع بعض أشكال التحديث المادية فان اليقظة لم تكن في الواقـع انقطاعـاً ثقافيـاً عمّا سبقها كما كانت النهضة الاوروبية. فمن ناحية أولى لم تتمكّن تلك اليقظة من أحداث بلورة جـذرية للبنى الفكـريـة والاجتـماعيـة المتـوارثـة (بمـا في ذلـك البنى الاقتصـاديـة والسيـاسية). ومن نـاحية ثـانية عجـزت تلك اليقظة عن استيعـاب الطبيعـة الحقيقية لمفهوم الحداثة.

يقوم المجتمع الأبـوي المستحدث في بنيتـه التبعية ونمـطه الاجتماعي ـ السيـاسي التقليدي بتمثيل المجتمـع المتخلّف أصدق تمثيـل، ذلك انّ خـاصيته المميّـزة تكمن في ضرب من العجز السائد الذي يبدو انّه يمكن قهره: فهذا المجتمع غير قادر على الأداء كنظام اجتماعي يبدو انّه سياسي موحّد أو كاقتصاد متكامل أو كجهاز عسكـري فعّال. ومـع ان هذا المجتمـع يمتلك كافـة مظاهـر الحداثـة الخارجيـة الا انه يفتقـر إلى القـوة والتنظيم والوعي الداخلي، وهذه هي العوامل التي تتّسم بها التشكّلات الحديثـة حقاً. وبالطبع، فإنّ التحديث في هذا السيـاق لهو في معـظمه آليّـة تؤدّي إلى تخلّف المجتمع وهدر طاقته، الأمر الذي يعمل بدوره على انتاج واعادة انتاج البنى التقليدية كهجينة، والبنى شبه العقلانية والوعي الذي يتّسم به المجتمع الأبوي المستحدث.

وسواء أكان هذا النوع من المجتمع محافظاً أم تقدمياً فانّ احدى سماته النفسية ـ الاجتماعية الأساسية هيمنة الأب (البطريرك)، اذ انه المركز الذي تنتظم حوله العائلة، بنمطيها المدني والطبيعي. وتبعاً لذلك، فانّ العلاقات القـائمة بـين الحاكم والمحكـوم

والإكراه. ثمّ ان أكثر النواحي فعالية وتقدماً في الدولة ذات النظام الأبـوي المستحدث (في كلا الانظمة المحافظة و«التقدميـة») هي جهاز الأمن الـداخلي، أي **المخابرات**. ففي سائر الأنظمة ذات البنية الأبوية المستحدثة يهيمن جهازان متوازيان، عسكـري ـ بيروقراطي وبوليسي سرّي، ويتحكم هذا الأخير بشؤون الحياة اليـومية، فيقـوم بضبط مجريات الأمور المدنية والسياسية. وتبعاً لذلك، فإن المواطنين العاديين ليسوا محـرومين فعليـاً من بعض حقوقهم الأسـاسية فحسب، بـل انهم أيضاً سجنـاء الدولـة وعرضـة لحكمها الطاغي وقهرها الدائم، تماماً كما كـان واقع مـواطني السلطنة العثمانية. وكما سنرى لاحقاً، فإنّ الدولـة ذات النظام الأبـوي المستحدث، وبغض النـظر عن بناهـا التشريعيـة والسياسيـة وأشكالهـا، ليست سوى نسخـة محدّثـة عن السلطنـة الأبـويـة التقليدية.

وفي ما يختصُّ بالفُسحة المدنيـة التي يلجأ المرء اليها ليحمي نفسـه، ويجد فيهـا مـلاذاً بعيداً عن السلطة القمعيـة، أي في نزوحه ليستظل بالمؤسسات الأوليّـة للعـائلة والقبيلة والـطائفة، فـانّه سرعـان ما يكتشف ان هـذه المؤسسـات جميعهـا تتبدّى عن أشكال مماثلة من التسلّط والقمـع. ولذلـك فمهما كـانت المظاهـر الخارجيـة ـ ماديـة، قانونية، جمالية ـ للعائلة الأبوية المستحـدثة المعـاصرة ومجتمعها «حـديثة»، فـإنّ بناهـا الداخلية تبقى مجذرة في القيم الأبويـة وعلاقـات القربى والعشـيرة والطائفـة والجماعـة العرقية. المحصلة اذن فريدة في بنيتها المزدوجـة: الحديث والأبـوي متعايشـان في اطار وحدة متناقضة.

ان هذا الانفصام في بنيته الأبوية المستحدثة جليٌّ في الطبقة البرجوازية الصغيرة، فهـذه أكثر الـطبقات الاجتماعية تمثيـلاً للمجتمع الأبـوي المستحدث وثقـافتـه. يمكن الوقوع في هذه الطبقة على أكـثر القيم والاتجاهـات تناقضـاً تتعايش ودون تـوصّلها إلى حسم واعٍ أو تأليف متصالـح. ولذا يتـولّد عن هـذه الطبقـة بنىً متفسّخة وممـارسات متناقضة تشَكّل مجتمعة السمات الأكثر تمثيلاً للمجتمع الأبوي المستحدث.

ثالثاً: نشوء الطبقة البرجوازية الصغيرة ذات البنية الأبوية المستحدثة

نهضت الطبقة البرجوازية الصغيرة نتيجة تطورين رئيسيـين: **الانفجار السكـاني** في الأربعينيـات والخمسينيات، الـذي عجّل بحـركة الهجـرة إلى المـدن ونمّى صفـوف الـطبقة الـبرجوازيـة الصغيرة فيهـا، **وقيام ضبّـاط الجيش وزعماء الأحـزاب السياسيـة**

والعراق والجزائر. ثم سرعان ما بدا واضحاً انّ هذه الطبقة الجديدة المتجسّدة في قيادتها في مواقع السلطة كانت قوة اجتماعية غير فعّالة وتفتقر إلى الوحدة والتماسك الداخليين، فلم تتمكن على الاطلاق من تنفيذ المهام الملقاة على كاهل كل من البرجوازية (أي التنمية الاقتصادية الرأسمالية) والبروليتاريا (أيّ التحوّل الاجتماعي الثوري)، ثم عرّى حكم الطبقة البرجوازية الصغيرة هاتين الطبقتين اللتين أعاقت التبعية والامبريالية نضجهما ثم حجّمتهما. تعرّضت البرجوازية للتجريد من امتيازاتها قبل اقتلاعها وتشريدها، أمّا البرجوازية الصغيرة فقد عمدت إلى تبني البروليتاريا في المدن ثم السيطرة عليها قبل أن تجهز عليها، هذه الأخيرة، وتستوعبها في ثقافتها العمالية الثورية.

ولم تتعرّض الثورة والوحدة العربية إلى هزيمة فحسب في ظلّ زعامة البرجوازية الصغيرة، بل ان الحياة السياسية في الوطن العربي انحلّت وتفكّكت أيضاً إلى سلطويات محليّة، وانتهى الأمر إلى تصارع بين الأنظمة المتعادية، فتعثّرت حركة التغيّر الاجتماعي، وتلكأت التنمية، ممّا أدّى في السبعينيات إلى ظهور نوع من المجتمع الاستهلاكي في الدول «التقدمية» ذات النظام الرأسمالي، وإلى بروز رأسمالية ذات سوق حرّة وزائفة في الدول المحافظة(٣). وساهم حكم البرجوازية الصغيرة في الدول «التقدمية» (وسيطرتها الثقافية في الدول المحافظة) في انتشار نوع فريد من الخلخلة ممّا أحدث انشقاقاً طبقياً حادّاً بين النخبة البرجوازية الصغيرة الجديدة في مواقع السلطة في الأنظمة «التقدمية» (الأغنياء الجدد في الدول المحافظة) والجماهير البرجوازية الصغيرة - البروليتارية الآخذة في الحرمان والأغتراب بوتيرة متسارعة. ونتج عن هذا الانشقاق تحوّل عقائدي هام تجسّد عينيّاً في انتشار أصولية اسلامية مقاتلة ومسيّسة في صفوف الجماهير العربية.

رابعاً: الأصولية الاسلامية والحداثة العلمانيّة

الحداثة في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التحوّل عن نمط معرفي إلى نمط آخر يختلف عنه جذرياً، وهي انقطاعٌ عن الطرق التقليدية (الاسطورية) لفهم الواقع واحلالها بأنماط فكرية جديدة (علميّة). وقد واجهت المجتمع العربي وهو يمرّ في

(٣) انظر: Samih K. Farsoun and Walter F. Caroll, «State Capitalism and Counter Revolution in the Middle East: A Thesis,» in: Barbara Hockey Kaplan, ed., *Social Change in the*

ومعضلة الحضارة الأوروبية، أو الغرب.

ويمكن بالتالي النظر إلى اليقظة العربية من حيث مشاغلها الأساسية على انها صراع ثقافي واجتماعي بين موقفين: العلمانية والاسلام.

وفي حين اتخذ الموقف الاول من الغرب نموذجاً ضمنياً أو علنياً، رأى الموقف الثاني ان الاسلام مصدر تشريعه وهديه. قامت كلّ من العلمانية (كما في أدبيات الليبرالية والقومية والاشتراكية) والأصولية (كما في أدبيات الإسلام الاصلاحية والمحافظة والنضاليّة) بتزويد اليقظة العربية بنموذجين عن أصول الحكم الحقّ. وقد طغى هذان النموذجان على المراحل المتعاقبة لتطوّر المجتمع الأبوي المستحدث. وبالنظر إلى الماضي يمكننا أن نرى ان العلمانية والاصولية لم تُوفقا في التوصّل إلى تطوير خطاب نقدي وتحليلي أصيل ومستقل قادر على معالجة معضلات الهوية والتاريخ والغرب.

لقد فهم التيار الاسلامي باتجاهاته الاصلاحية والمحافظة والمقاتلة التاريخ والغرب من وجهة عقائدية، واعتبر الماضي تجسداً لحقيقة الاسلام وعصره الذهبي، فرأى الغرب حركة نفي لكليهما. ومن هذا المنطلق فان أيّة قراءة معاصرة جدية للماضي[4] هي مهمّة مستحيلة، تماماً كما كانت مستحيلة مسألة القدرة على التعامل بواقعية مع الأنا والغير. ومع مرور الوقت فإن وجهة نظر أصولية جذرية ستكون قادرة على الادعاء بانها تستلهم مصداقية مطلقة ليس في وجه العلمانية فحسب بل وأيضاً تجاه الاسلام الاصلاحي والاسلام المحافظ، تماماً كما أنّ وجهة النظر هذه تجتهد اليوم في تفسير الأنا والتاريخ والمجتمع. ان الخطاب العلماني في اتكائه على منحى عقائدي، ونهوضه في الوقت نفسه على القومية والليبرالية و«العلم» وليس على الدين، اعتبر ان الماضي موروث يمدّنا بالهوية والقوّة (تفوّق التراث القومي)، أي الشرطان الأساسيان للتعامل مع الغير الذي نهابه أو نجلّه.

وهكذا، فإن البحث عن الهوية أو ترسيخها في نمطيها الاسلامي والعلماني قد جرى في فضاء سياسي ـ ثقافي تشابك فيه التاريخ والغرب على انهما قطبا صراع، فلجأ كل نمط منهما إلى الانجذاب إلى قطبه الذي يستلهمه لإضفاء مصداقية على دعوته وتوفير أسس لرؤيته الهوية؛ في الاسلام أو القومية العربية.

---

(٤) يرى محمد أركون أن على هذه القراءة أن تلمّ بمناهج نقدية من الألسنيات الحديثة والانثروبولوجيا والتحليل النفسي والبنيوية والماركسية. انظر: محمد أركون، محاضرة بعنوان «Rethinking Islam» ألقيت في

في نهاية الثمانينيات بدا أنّ النزاع بين الخطاب الاصولي ونظيره العلماني قد وصل إلى ذروته، فلم تعد الحركة الإسلامية تتمثّل بجماعة هامشية بل أضحت حركة جماهيرية واسعة، في حين ما زالت العلمانية حركة تنهض على أكتاف مثقفين نقديين تتنوّع مشاربهم، ويؤلفون نخبة طليعية من الكتّاب والمحترفين والبحّاثة والطلاب.

وحتى منتصف هذا القرن كان النقاش الفكري والعقائدي محصوراً بأوساط المثقفين في المدن. الا أن عدد المشاركين في النقاش ومادّة ذلك النقاش تغيّرا نتيجةً التحوّل الاجتماعي الذي طرأ مؤخراً. وعند هذا المنعطف التاريخي، فإن المخاطر المحدقة لا تهدّد الصراع الفكري فحسب بل وأيضاً مصير المجتمع بأكمله.

في اعتقادي انه على الرغم من أن الاصولية الاسلامية قد تتمكن من احتواء مظاهر الخلخلة في المجتمع الأبوي المستحدث الا انها لا تقوى على توفير علاج ناجح للفوضى التي تتحكّم ببنى ذلك المجتمع، فالخلخلة السائدة في هذه المرحلة هي السمة المهيمنة حقاً. ولأن الاصولية مثالية في المقام الأوّل، فانّها ستقوم بالتصدّي للظواهر، وستكون حلولها سلطوية بالضرورة، ومرتكزة إلى عقيدة وسبل جبرية مطلقة. ولذلك فمع انّ الأصولية قد تبدو على انها قوة مُحرِّرة، الا انها في صميمها قمعية حتماً: فهي في دكّها أسس المجتمع الأبوي المستحدث بلا هوادة (أو في تفكيكها ذلك المجتمع من الداخل في نهاية المطاف)، فانها ستلجأ بالضرورة إلى فرض نظام أبوي سلطوي يقوم على ايديولوجيا دينية غيبية.

وفي هذا السياق يبدو انّ الحركة الجديدة للنقد العلماني هي النقيض السياسي والثقافي المباشر للأصولية الاسلامية. ويمكن ايجاز المواجهة الحاصلة بين خطاب النقد العلماني (النقد الجذري) والخطاب الأصولي الاسلامي على النحو التالي:

- موقف تقليدي مطلق يقابله موقف عقلاني متحفّظ
- هيمنة مطلقة تقابلها تعددية متحرّرة
- أنماط أخلاقية غائيّة تقابلها أنماط أخلاقية مسؤولة
- خطاب فردي يقابله خطاب حواري.

وفي حين أنّ الأصوليّة على علاقةٍ وثيقة بالجماهير، فانّ النقد العلماني يعاني أزمتين، **الأولى**: محدودية تأثيره على المشهد السياسي (لافتقاره إلى التنظيم السياسي)

وتعبئة الجماهير. ولكن لربّما كان العائق الأساسي الذي يعرّض المنظّرين العلمانيين نابعاً من رفض الأصوليين الدخول في حوار عقلاني وعلني مفتوح. يلجأ الأصوليون إلى الإقناع (لهدي الناس إلى الصراط المستقيم) أو الاعتناق (العودة إلى الإيمان الحق) بدل النقاش والحوار الفكري. وتبعاً لذلك يتحجّم النقد العلماني إلى خطاب ملحد يتصدّى للدين، ويتراجع النقّاد العلمانيون إلى مواقع دفاع خلفيّة، فيتحوّلون إلى منظّرين، يفتقرون إلى الشرعية التي يتمتع بها خصومهم الدينيون. وممّا لا شكّ فيه انه متى تسلّم الأصوليون زمام السلطة، فإنه سوف تستثنى أية إمكانية لقيام أي نوع من النقاش أو الحوار الديمقراطي الحرّ.

وفي حين يتعرّض النقّاد الجذريون الجدد للهجوم والاغتيال والقمع بصورة دائمة في معظم الأنظمة العربيّة، فإن الناطقين باسم الأصولية لا يسمح لهم فقط ببسط عقائدهم بحريّة مطلقة بل انهم يُزوّدون أيضاً بدعم قوي من جانب الإعلام الرسمي والأجهزة الحكومية. تستمدّ الأصولية معظم زخمها من ضعف الطبقات الحاكمة التي تقوم بالدعوة إلى العقيدة نفسها التي تتبنّاها الأصولية لدعم شرعيتها المهتزّة.

ونشهد حاليّاً تدهور المجتمع الأبوي المستحدث ومعه تفسّخ البنى السياسية والاقتصادية التي تشكّل قاعدته. أمّا الأصوليّة بنمطها المعارض للحداثة ونظامها الأبوي الطوباوي، فإنها تعتبر نفسها الوريث الشرعي للواقع الأبوي المستحدث الراهن والآخذ إلى التفسّخ. وها هو المثال الايراني، ودون اعتباره نموذجاً للأصوليّة السنيّة العربية، يؤكد إمكانية سقوط النظام الأبوي المستحدث، وبغضّ النظرّ عمّا كان جبروته عظيماً.

وهناك سؤال مركزي يطرح نفسه في ما يختصّ بهذا النقد: فإذا ما نحن سلّمنا بتدهور المجتمع الأبوي المعاصر وتفسّخه، هل تكون الغلبة للأصولية حتميّة، أو هل لقوى العلمانية والحداثة أي حظ في البقاء؟

يقف كلّ جيل ليجد انّه عند نهاية المسيرة التاريخية، فيتطلّع إلى المستقبل بأسىً، علّه يرى فيه خلاصاً محتوماً. وبالطبع، فإن نصراً ما أصولياً قد يكون فاتحة حقبة جديدة لحياة جيله، كما حدث فعلاً في إيران وكما قد يحدث في باكستان أو في دولة إسلامية أُخرى. ولكن علّمتنا التجارب الأخيرة ان حدوث ذلك ليس أمراً حتمياً. فالأبوية المستحدثة باعتبارها طرفاً نقيضاً للأصالة والحداثة مهيّأة للتفكّك أو التشرذم بتأثير نشاط الحداثة النقدية والأصولية المُسيّسة. وإذا ما قامت الأصولية برفض شراكة

تحقيق إمكانيات الحداثة. وقد يستطيع المرء أيضاً أن ينتظر ما يمكن أن يتبقّى من الطاقات الثورية والتقدمية داخل المجتمع العربي، ولا سيّما منها ما يعبّر عن الجيل الناشيء الذي ترعرع في أجواء علمانية أو خارج الوطن العربي. وتبعاً لذلك، فلربما تمكّن الزخم الحداثوي الذي تقدّم وتعرّض للتراجع في آن معاً على مدى الأجيال الثلاثة الأخيرة من الانبعاث مجدداً، وحتى إلى اتخاذ شكل سياسي. وحين يتذكّر المرء ان هذا الزخم ربما لم يكن مرتبطاً وثيقاً بالوسائل الثورية التقليدية كما كان الوضع خلال الجيل الماضي، عندها يبدو المدّ الأصولي أقلّ تهديداً وأكثر قابلية للضبط.

وبالطبع، فإن محصّلة هذا الصراع لن تتحدد نتيجة عناصر داخلية فحسب، ذلك ان هذه المحصّلة ستتأثّر إلى حدّ ما بالاتجاه الذي سيسلكه التاريخ العالمي، أي موقف الدول الكبرى من هذه المنطقة الحيوية في العالم، إضافة إلى التطورات الناشئة في العالم الثالث.

لنبدأ، إذن، من حيث يتوجّب، ولنحاول الإجابة عن بعض الأسئلة التي أثيرت حتى الآن.

والسؤال الأول هو: ممَّ تتكوّن الظاهرة التي نطلق عليها الأبوية المستحدثة؟ نقطة البدء، إذن، هي الأبوية.

الفصل الثاني

الأبوية والحداثة

أولاً: افتراضات أساسية

ما هو المجتمع الأبوي؟ كيف ينشأ؟ كيف يتحوّل؟ ما هي سماته البارزة، قيمه، أنماط معرفته، ممارساته الاجتماعية، تنظيمه السياسي؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، وما يرتبط بها، يتوجّب علينا أولاً أن نوضح افتراضاتنا الأساسية التي ستمكّننا من فهم ما نعنيه من أن المجتمع العربي التقليدي قائم على النظام الأبوي.

يفترض هذا التعبير أساساً نوعاً محدداً من البنية الاجتماعية ـ السياسية، وهي بنيةٌ ذات سلّم قيم وخطابات وممارسات واضحة. وتعتمد هذه البنية على نمط تنظيم اقتصادي مُميّز.

إن الأبويّة هي سمة العلاقة الاجتماعية المركزية للتشكّل الاجتماعي السابق على الرأسمالية، وعلى مرّ الزمن اتخذت هذه الأبوية أشكالاً مختلفة في أوروبا وآسيا.

وفي اعتقادنا أن هذه الأبوية اتخذت شكلاً محدداً ومميزاً في المجتمع الذي نعتبره مجتمعاً عربياً تقليدياً. وهكذا، فمع أنّ بعض الخصائص التي سنحلّلها هنا قد تنطبق على مجتمعات غير عربية، إلاّ أن تحديداتها مستمدّة من أوضاع وتطورات وتجارب تنتمي إلى العالم العربي.

ومع فروقات بسيطة، فإنّ التفرّد التاريخي نفسه الذي تتصف به ثقافات مميّزة أُخرى ـ الهندية، مثلاً، أو الصينية أو اليابانية أو الأوروبية الغربيّة ـ يضفي خاصية

جغرافية ومناخية وبشرية محدّدة.

وعليه، فإذا كانت شخصية المجتمع، بما في ذلك رجاله ونساؤه، قد تكوّنت جزئياً بتأثير البيئة الطبيعية التي يعيشون فيها، فما هو نوع البيئة الجغرافية التي أدّت إلى ظهور الخاصيّة الملازمة للأبوية العربية؟ نشأت الثقافة العربية (الحضارة الإسلامية) كما لاحظ فرنان برودل «على أطراف مساحات غير مأهولة، وعلى تخوم الصحارى وضفاف الأنهار وشواطىء البحار»[1]، ونظرة سريعة إلى الخارطة تبيّن على الفور مصداقية هذه الملاحظة: إن العامل المهيمن على هذه البيئة الجغرافية هو الصحراء الخالية الممتدة من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي. تحتل الصحراء معظم مساحة الوطن العربي باستثناء: (١) الحزام الضيق والمتقطّع الممتد بمحاذاة البحر الأبيض المتوسّط من الاسكندرون إلى طنجة، (٢) مجموعة جبال الأطلس في المغرب العربي، (٣) سلاسل الجبال في سوريا الطبيعية، (٤) المرتفعات في عُمان واليمن، و(٥) وادي النيل وحوض الفرات.

أما الواقع البشري فهو على قدرٍ مساوٍ من التمايز. على مرّ التاريخ هيمن سكّان المدن والبدو على الحضارة والمجتمع (التجارة والنفوذ السياسي) فيما بقي المزارعون تابعين لهم. ثمّ تعزّز هذا التشكّل بتأثير الموقع الجغرافي/ السياسي للمنطقة على أطراف تجمعين سكانيين رئيسيين: أوروبا إلى الشمال والغرب وآسيا الافريقية إلى الجنوب والشرق. وبطبيعة الحال فقد كانت التجارة البريّة والغزوات الأجنبية من المكوّنات الأساسية للتطوّر الاقتصادي والسياسي في العالم العربي.

هل هناك فرقٌ بين المجتمع الأبوي والمجتمع «التقليدي»؟ وبأي معنى يمكن الحديث عن مجتمعات أبوية مختلفة؟

من الواضح أن الأبوية باعتبارها مقولة اجتماعية/ اقتصادية تشير إلى مجتمع تقليدي وسابق على الحداثة. وتبعاً لذلك فإن التعبيرين مجتمع/ ثقافة أبوي، ومجتمع/ ثقافة تقليدي (أو سابق على الحداثة) هما تقريباً ذوا دلالة واحدة، إذ يجري تعريف التعبيرين على أنهما نقيض مجتمع/ ثقافة يختلف عنهما نوعياً، أي ما هو حديث.

وحين يعتبر ماركس «الوضع الأبوي» أنّه مرحلة التطوّر التي تسبق «التطوّر الكامل لأسُس المجتمع الصناعي» فإنّما يشير بذلك إلى الاقطاعية الأوروبية. هناك

---

(١) Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400 - 1800,* translated by Miriam Kochan (New York: Harper and Row, 1973), p. 31.

يرى هذا الكاتب أن ندرة الأخشاب في العالم العربي كانت عاملاً أساسياً في انهياره، وأن وفرة الأخشاب

لظهور الثانية. أين نستطيع إذن تحديد موقع الأبـوية غـير الأوروبية (غـير الاقطاعيـة) على خارطة هذا التقسيم؟

تشـير نـظريـة نمط الانتـاج الآسيـوي وفكـرة «الاستبـداد الشرقي» إلى تشكّـل اجتماعي «آسيوي» أو «شرقي» ذي شكـل أبوي محـدّد. ولهذا فقـد جرى مـاركس في مجرى هيغل حين اعتبر أنّ تاريخ العصر القديم الكلاسي كان تاريخ مدن نشـأت على ملكيـات أرضية وزراعيـة، بخلاف المـدن الشرقية. وفي العصر الـوسيط كان الـريف وليس المدينة مشهد حركة التاريخ التي تطوّرت بتغـذية التنـاقض النـاشيء بـين المدينـة والريف[٢]. وبالنسبة إلى ماركس فإن المدينـة «الآسيويـة» لم تكن تمامـاً مثل نـظيرتها في العصر القديم أو في المراحل الأخيرة من العصر الوسيط. كانت المدينة الآسيوية ظاهرة أبوية محدّدة. وبالمعنى الشرقي للتعبير: كانت «معسكـراً ملكياً» ولم تكن بنيـاناً مـدنياً. إلا أننا معنيون هنا برؤية فيما إذا كان من المعقول الحديث عن شكل مجتمع أبوي ليس أوروبياً أو آسيوياً، كما كان ماركس قد حدّد خصائصهما ـ بـل عن شكل مجتمـع أبوي له تاريخ وبنية يتفرّد بها، ويمكن تحديده عـلى أنّه عـربي (إسلامي) وليس آسـيويـاً، أو غير أوروبي فحسب.

وحين أجد نفسي منصرفاً إلى معالجة الأبوية العربية يكون في ذهني تصـوُّر محدّد لكليّة نفسانية/ اجتماعية نقع عليها في بنىً اجتماعية ونفسية. تنـطوي هذه الكليّـة على سلّم قيم وممارسات اجتماعية تنتمي إلى اقتصاد وثقافة واضحي المعالم. وفي ضـوء هذا المنظور، فإنّ أنجع السبل لفهم معنى الأبوية هـو الاقتراب منهـا من منطلق الحـداثة، أي النقيض الجدلي للأبوية وما حلّ مكانها تاريخياً.

ثانياً: الحداثة

ما هي الحداثة؟ وما معنى أن نقول هذا حديث؟ يدلّ الجدول التالي على أجوبـة ممكنـة، وذلك بمقـارنة الحـداثـة بـالأبـويـة عن طـريق استخـدام عـدد من المقـولات الأساسية:

---

(٢) Karl Marx, *Grundrisse: Introduction to the Critique of Political Economy*, translated by Martin Nicolaus (London: Penguin, 1973), pp. 483 - 489.

لا مجال هنا لمعالجة مسألة تحيز ماركس لأوروبا، وهذا موضوع نقاش مستفيض برز في الآونة الأخيرة. انظر على سبيـل المثـال: Umberto Melotti, *Marx and the Third World*, edited by Malcolm Caldwell; trans-

المقولة	الحداثة	الأبوية
المعرفة	فكر/ عقل	اسطورة/ معتقد
الحقيقة	عملية/ نقدية	دينية/ مجازية
اللغة	تحليلية	بيانية
السلطة	ديمقراطية/ اشتراكية	سلطنة أبوية مستحدثة
العلاقات الاجتماعية	أفقية	عمودية
التشريح الاجتماعي	طبقة	عائلة/ عشيرة/ طائفة

حدّد مارشـل برمـان في كتاب نفيس مفهـوم الحداثـة بالإشـارة إلى أربع نـواحٍ أساسية تختصّ بهذا المفهوم.

الأولى أن الحداثة ظاهرة تتميـز بأوروبيتهـا[٣]ـ وهذه حقيقـة ترتّب عنهـا عواقب وجودية مدمّرة للعالم غير الأوروبي.

الناحية **الثانية** تتعلّق بـالمحتوى التـاريخي لمفهوم الحـداثة، أي بـالنظر إلى ذلـك المحتوى على أنه محصّلة عملية تاريخية بدأت في أوروبا زمن النهضـة والاصلاح. ومـع انهيار الثنائية القائمة بين عالم حقيقي وآخر زائف حين كانت تلك الثنائية سمـة الفكر التقليدي السابق عـلى الحداثـة، إذ إنها نهضت على اعتبـار أن العالم المـرئي زائف وان العالم الحقيقي هو ما يتمّ التوصّل إلى إدراكه عن طـريق الدين أو الفلسفـة، فيتكشّف إذ ذاك للبشر فقط في مرحلة ما بعد الموت. ولقد قامت الرؤية الحداثوية بصياغـة هذه النظرة على الشكل التالي: «الآن وقد جرى الأخذ بالعـالم الزائف عـلى أنه من مخلّفـات التاريـخ الماضي الذي أفل (أو لا زال في طريقه إلى الزوال) فإن العالم الحقيقي قائم أمامنـا الآن واقعاً اجتماعياً ملموساً في هذه الدنيا (أو أنه في طريقه إلى الوجود)»[٤].

الناحية **الثالثة** لمفهوم الحداثة مستمدّة من تحليل ماركس للثـورة البرجـوازية كـما بسطه في بيان الحزب الشيوعي: في رفعها حجاب «الـوهم الديني والسيـاسي» نجحت الثـورة البرجـوازية في الكشف عن حقيقـة العلاقـات الاجتماعيـة فأمـاطت اللثام عن خيارات وآمال جديدة.

---

(٣) Marshall Berman, *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (New York: Simon and Schuster, 1982), pp. 15 - 36, and 106 - 112.

وقد أفاض فرنان برودل في وصف هذه الظاهرة، في:

Fernand Braudel: *Civilisation matérielle, économie et capitalisme: xv - xviiie siècle* (Paris: [s.n.], 1979), and *Civilization and Capitalism*, translated from French by Sian Reynolds (New York: [n. pb.], 1982), vol. 2: *The Wheels of Commerce*.

نتيجة ولائهم المفرط لأسيادهم الطبيعيين في مختلف العصور، فإن الناس المعاصرين وقد «استحمّوا بالمياه الباردة للحسابات الأنانية» تحرّروا من خضوعهم لأسياد يدمّرونهم، فدبّت بهم الحركة بدل أن يعيقهم البرد»[٥]. إن امكانية التمرّد الحقيقي كامنة في العصر الجديد. ولأن الأفراد المعاصرين «قادرون على التفكير باستقلالية، فإنهم يطالبون بكشف واضح لما يقوم به رؤساؤهم وحكامهم تجاههم، وهم مستعدون للمقاومة والثورة حين لا يجنون شيئاً بدل أتعابهم»[٦].

أمّا الناحية الرابعة لمفهوم الحداثة في عرف برمان فهي على علاقة وثيقة بسمة المجتمع البرجوازي الجديد الذي يظهر الآن إلى الوجود ليحلّ مكان المجتمع القديم بعد أن نفاه وطمسه: «إنه مجتمع أصيل، ومنفتح، ليس اقتصادياً فحسب بل وأيضاً سياسياً واجتماعياً، بحيث يتمكّن الناس من التسوّق وعقد أفضل الصفقات بحرّية، ليس من باب الشراء والبيع فحسب بل وأيضاً من باب الأفكار والارتباطات والقوانين والأنظمة الاجتماعية»[٧].

وهكذا فإن القوى السائدة التي تتحكّم بهذا المجتمع الحديث تختلف عمّا كانت عليه في أي تشكّل اجتماعي سابق. إنها قوى مستمّدة من وجهة نظر العلمانية ونمط تفكيرها العلمي.

كان هيغل أوّل مفكّر أوروبي يتخذ من موضوع التاريخ قضية فلسفية مركزيّة ويصوغ مذهباً منظّماً للتفكير به، فأشاد نظامه الفلسفي على جدلية مثالية تأبى المساومة. ومع أن طرحه الجدلي كان ثورة في دنيا الفلسفة إلا أنه لم يقوَ على دفع فكره ليتخطّى الأفق الديني والسياسي لعصره. فقط مع ماركس وعلم الاجتماع الألماني في نهاية القرن التاسع عشر (وبشكل رئيسي مع ماكس ڤيبر) توفّر لدينا تفسيرٌ جدّي للتاريخ والتغيّر التاريخي يستند إلى أسس اجتماعية واقتصادية مادية.

وفي حين رأى ماركس أنّ التصوّر الأساسي المرافق لظهور الرأسمالية الحديثة يتجسّد في طبيعتها الثورية، اعتبر ماكس ڤيبر انه يتجسّد في طبيعتها العقلانية، وتبعاً لهذين التصوّرين فإننا نتمكّن من الأخذ بالحداثة على أنها عقل وثورة في آن معاً.

اعتبر ماركس أن الثورة البرجوازية مسؤولة عن ادخال أكثر مظاهر الحداثة دينامية ـ الهياج والحركة والتغيّر المستمر. وصاغ وجهة نظره هذه في بيان الحزب الشيوعي:

«فهذا الانقلاب المتتابع في الانتاج، وهذا التزعزع الدائم في كل العلاقات الاجتماعية، وهذا

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

السالفة؛ فإن كل العلاقات الاجتماعية التقليدية الجامدة، وما يحيط بها من مواكب المعتقدات والأفكار، التي كانت قديماً محترمة مقدسة، تنحلّ وتندثر؛ أما التي تحلّ محلها فتشيخ ويتقادم عهدها قبل أن يصلب عودها. وكل ما كان تقليدياً ثابتاً يطير ويتبدّد كالدخان»[٨].

واعتبر ڤيبر أن الحداثة أيضاً محصّلة حتمية للرأسمالية. اتّفق ڤيبر مع ماركس في أن الرأسمالية تعمل على تحويل المجتمع الأوروبي (والعالم) باتجاه جذري لا رجعة فيه، إلا أنه، وبخلاف ماركس، ردّ هذه القوة التحويلية إلى «العقلانية» ـ أي توفّر عقل ذرائعي يقوم بحسبان العلاقة بين الغايات والسبل إلى تحقيقها. وبالنسبة إلى ڤيبر فإن العقلانية كانت القوة المسيطرة التي لا تتحكّم فحسب بانتاج الحياة البرجوازية بل بكل نواحي تلك الحياة أيضاً.

وعليه، فإن البيروقراطية و«عقلنتها كل الوظائف والعلاقات» هي العملية التي كانت تخضع العالم بأسره «لردّة إلى الصواب والرشد» ـ كناية عن التعرية كأداة لاكتشاف النفس[٩]. إلّا أن ڤيبر افتقر إلى تفاؤل ماركس. ففي حين رأى ماركس أن أزمات المجتمع البرجوازي تؤدي حتماً إلى تنامٍ ثوري، اعتبر ڤيبر أن قوّة البيروقراطية المتعاظمة تسيطر على مصائر البشر والمجتمع وتأسرهم في «قفص حديدي» لا فلات منه ـ وهذه رؤية رسّخها في زماننا الحاضر فلاسفة شكّكوا في واقع المجتمع الصناعي المتقدّم و«حقيقته»، كما في الكتابات اللاحقة للبنيوية عند فوكو ودريدا ودليوز وغيرهم[١٠].

قمنا حتى الآن باستخدام تعبير الحداثة للإشارة إلى عدد من الظواهر والمواقف الاجتماعية التي لا زالت بحاجة إلى تعريف. يمكن صياغة إحدى الخصائص المبدئية للحداثة باعتبار ديناميتها: **فالحداثة جدلية على المستوى الفكري وثورية على مستوى الممارسة.**

وبالنظر تاريخياً إلى السياق العريض للتجربة الأوروبية التي تمتد من نهاية القرن الخامس عشر وحتى القرن العشرين، فإن الحداثة تمثّل وحدة متماسكة وذات خصائص واضحة المعالم، ثلاث منها أساسية تمكّننا من رؤية الحداثة على ثلاثة أشكال: بنية شاملة وسياق متكامل ووعي ناضج. وسأطلق على هذه الخصائص تعابير **الحداثة** (بنية) **والتحديث** (سياق) **والحداثوية** (وعي).

---

(٨) كارل ماركس وفردريك انغلز، **بيان الحزب الشيوعي** (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٤)، ص ٤٥.

(٩) إن نزع الحجاب في المجتمع الأبوي المستحدث دلالة على الرفض والحداثة.

جرت أوّلاً في أوروبا، ظاهرة تاريخية تفرّدت أوروبا بها. أما **الحداثة** التي يمكن ادراكها تبعاً للبنية فتشتمل على شبكة من العوامل والعلاقات التي تشكّل سهلاً ثقافياً يتميز على أنه **حديث**. وإذا ما نظرنا إلى الحداثة على أنها وعي فهي **نموذج** اعتمدته أوروبا الحديثة لتمييز نفسها عمّا ليس حديثاً. لكن **الحداثوية** على أنها الوعي بالحداثة فهي رؤية ترمي إلى تغيير النفس والعالم(١١) وتعبّر عن نفسها ليس في «العقل» و«الثورة» فحسب بل وأيضاً في الفن والأدب والفلسفة. لكن **الحداثة والحداثوية** ـ البنية والوعي الملائم لها ـ ينهضان من سياق **التحديث**، أي جدليّة التغيّر والتحوّل.

آمن الغربيون منذ زمن هيرودوتس بأنّ الحضارة قابلة للانتقال، مثلها كهدية أو وباء، وإن الشعوب تتحضّر عبر التفاعل والاطلاع على انجازات الغير. وإذا ما نحن سلّمنا بهذا الاعتقاد، فالحضارة إذن نتيجة للتفاعل والتواصل الحاصلين على مدى الزمن بين شعوب مختلفة.

قد يكون هذا الطرح كافياً كنموذج يفسّر التبادل الثقافي في المجتمعات التقليدية أو السابقة على الحداثة. ولكن مع ظهور **الحداثة** يطرأ تحوّل بنيوي عميق، وتبدأ مرحلة تاريخية جديدة، فلا يعود التطوّر الثقافي قضية تلقيح وتواصل بين ثقافات على مستوى واحد من الأهمية، بل يصبح ذلك التطور علاقة قائمة بين مركز قوة وهيمنة من جهة أولى، ومحيط تابع وخاضع من جهة ثانية.

ومن الممكن القول ان المجتمع الأبوي المستحدث كان نتيجة استعمار أوروبا العالم العربي الأبوي، بمعنى أن ذلك المجتمع كان **محصّلة لاقتران الامبريالية بالأبوية**. سأعالج هذه العلاقة في الفصل الرابع، أمّا في ما يتبقّى من هذا الفصل فإني سأنصرف إلى معالجة السؤال التالي: بأيّ معنىً نعتبر المجتمع الأبوي المستحدث محدَّثاً؟

ثالثاً: «التحديث» والأبوية

إن تعبير **التحديث** الذي نستخدمه هنا للإشارة إلى ما هو «حديث» في السياق الأبوي يتمتّع بخاصيّة مركزية لا غنىً عنها لفهم الأبوية العربية المستحدثة المعاصرة، **إذ إنها تشير إلى ظاهرة محليّة ناتجة عن الاحتكاك بالحداثة الأوروبية خلال العصر الامبريالي**. يلقى مفهوم «التحديث» رواجاً في التعبير عن الحوائج المادية اليومية ـ

---

(١١) «تعني الحداثة أن نجد أنفسنا في بيئة تعدنا بالمغامرة والقوة والسعادة والنمو والتحول في نفوسنا وفي

الأدب والفلسفة والعلوم. يشير المفهوم أيضاً إلى بنى متكاملة، مثل الثقافة أو المجتمع، أو روافد ثقافية أو تشكّلات اجتماعية. ولذلك يستطيع المرء أن يعبّر عن ثقافة «محدّثة» أو مجتمع «محدَّث» أو افراد «محدَّثين» أو نخبة «محدَّثة» أو شريحة «محدّثة»، وهكذا. ينهض هذا التعريف على نقطة ارتكاز أساسية هي أن «محدّث» دلالة على توفّر عامل خارجي يؤثّر في تطوّر داخلي فيدفعه إلى التحوّل[١٢]. فما ان تنطلق عملية «التحديث» حتى يتشوّه التطور الذاتي الداخلي فيتّخذ شكلاً لم يكتمل نضوجه. إن هذا التشوّه الملازم لعملية «التحديث» ليس ناتجاً عن تعثّر داخلي، بل عن عامل آخر. وكما سنرى، فإن بعض هذا «العامل الآخر» هو أن نجاح عملية التحديث نفسها يشكّل **اعاقة** متى جرت تلك العملية ضمن اطار عمل التبعية والخضوع، مما يؤدّي في نهاية المطاف إلى الأبوية المستحدثة.

برز اطار العمل هذا إلى الوجود نتيجة أشكال التطور المتباينة في أوروبا وفي محيطها في الأزمنة المعاصرة. ولأنّ أوروبا كانت السبّاقة إلى التحديث ففيها فقط كان التحوّل إلى الحداثة (عملية التحديث) ذاتياً وبالتالي أصيلاً. وفي كافة الثقافات الأخرى باستثناء اليابان جرى التحديث في ظل أوضاع تبعية أدّت إلى حداثة مشوّهة وزائفة ـ أي إلى أبوية «حديثة» أو «محدّثة»، الأبوية المستحدثة الماثلة أمامنا اليوم.

من الضرورة بمكان الانتباه إلى أن مختلف المجتمعات الأبويّة لم تتعرّض خلال تطوّرها للتفكّك بفعل تصارع بنى داخلية متنافرة فحسب، بل وأيضاً بتأثير ظهور أوروبا على أنها مركز الغنى والقوة في العالم بلا منازع. يكمن انجاز أوروبا الفريد في مقدرتها على تخطيّ أبويتها **الاقطاعية** والانتقال إلى الحداثة بالاعتماد كلياً على نفسها. وتبعاً لهذه القفزة الأوروبية الرائدة فقد وجدت الحضارات الأخرى نفسها أسيرة نظام عالمي تهيمن أوروبا عليه (الحضارة الاسلامية العربية والهندوسية الهندية والبوذية الصينية). ولذلك فإن **التنافر** الداخلي **والتبعية** الخارجية قد دفعا بهذه الحضارات إلى اتخاذ أنماط مشوهة مختلفة من النمو التحديثي.

---

(١٢) من الملائم هنا عقد مقارنة مع نموذج اليابان، ذلك أن النزاع هناك بين التحديث والتقليد اتخذ شكلاً يختلف جذرياً عما اتخذه في المجتمع العربي الإسلامي. فحين كان دعاة التغريب وجماعة التقليد في العالم العربي يدخلون في مواجهة عمائدية ونضال سياسي (لاحقاً) مكشوفين على الملأ، بقي النزاع في اليابان قائماً في الفرد، إذ بقي الياباني منتمياً على العموم إلى العقيدة الرسمية السائدة. وهكذا بقيت المشكلة في العالم العربي اجتماعية وسياسية عالقة، ودون التوصل إلى حل اجتماعي أو سياسي. أما في اليابان فقد حُسم الصراع سياسياً إلا أنه بقي معضلة على المستوى الاجتماعي. انظر:

Thomas C. Smith, *The Agrarian Origins of Modern Japan* (Stanford, Calif.: Stanford

رابعاً: البنى الظاهرة والبنى العميقة

يعـاني المجتمع الأبـوي المستحدث من الانفصـام في الدرجـة الأولى، ذلـك أن حقيقته الخفية تقع مباشرة تحت مظهره الحديث، فينشأ عنها تنافرٌ وتوتّـر وتناقض. إن تحليل هذه الظاهرة يوفّر فهماً أساسيـاً لديناميات المسلك الخـاص بالأبـوية المستحـدثة وأنماطه، ويمكّننا من استيعاب حقيقة جوهـرية: **إن المجتمعـات الأبويـة وبغضّ النظر عن اختلافها في المظهر تتقاسم البنى العميقة نفسها.**

وتبعاً لهذه الوجهة، فإنّنا نتمكّن مباشرة من استيعاب ناحية هامة تتميّز بها كـافة أنواع الأبوية المستحدثـة، ألا وهي **غياب التقليـدية الأصيلة، وبـالمقدار نفسـه غياب الحداثة الحقّة.** ففي المجتمعات الأبوية «المحدّثة» يصعب الوقوعَ عـلى فرد أو مؤسسـة حديثين حقّاً أو تقليديين حقّاً. وبـالطبـع فإن هـذين النوعـين شاذان سـواء في الدول المحافظة أم في الدول «التقدمية» في العالم العربي. إن النوع المهيمن للفـرد في المجتمع الأبـوي المستحدث (سـواء في شريحته المحـافظة أم التقـدمية) هـو النوع «المحـدّث». وينطبق هذا الكلام اليوم أكـثر مما كـان عليه لجيـل مضى أو لجيلين سابقـين. فالـدول النائية والـريفية في العـالم العربي انجـذبت إلى «الحداثـة» خلال العقـدين الأخيرين أو العقود الثلاثة الأخيرة.

ومنذ الحرب العالمية الثانية، فإن الثقافة التحتية التي حدّدها ألبرت حوراني عـلى أنها مشرقيـة (Levantine)[١٣] من النوع «المحـدّث» قد شـاعت على الأقـل في صفوف الطبقتين الوسطى والعليا مع وقوف أفرادها على معرفة أوروبا وتفتّح أفهامهم في أجواء الجامعات الغربيّة. لقد أدّى هذا التطور بدوره إلى المسـاهمة في نمـوّ تشكّل اجتـماعي: المثقّفـون «المحدَّثـون»[١٤]، وهذا تشكّـل يمكن العثور فيـه، بصورة جليّـة، على ثـنائية المجتمع البنيويـة وتناقضـاته. وكـما سنرى لاحقـاً، فإنـه ليس للأبـوية المستحـدثة من حليف أكـثر قـوة، وليس للحـداثـة الأصيلة من عـدو أشـدّ بـأسـاً من هـذا التشكّـل الاجتماعي الذي يعاني انفصاماً حضارياً.

---

(١٣) «أن تكون مشرقياً (Levantine) معناه أن تعيش في عالمين في آن واحد ودون الانتماء إلى أي منهما، وأن تتمكن من استيعاب الأشكال الخارجية التي تـدل على تملّك جنسيـة ما أو دين مـا أو ثقافـة ما دون تملّكها فعلياً: وأن تكون مشرقياً معناه عدم الوقوف على سلّم قيم خاص بك، وعدم القدرة عـلى الابداع بـل التقليد، ولكن ليس التقليد المحكم، فحتى ذلك يتطلب أصالـة ما. أن تكـون مشرقياً معنـاه ألاّ تنتمي إلى مجتمع معين وألا تمتلك ما هو في حوزتك. هذا واقع يتجسد في الضياع والادعاء والتشاؤم واليأس.» انظر:
Albert Habib Hourani, *Syria and Lebanon: A Political Essay* (London: Oxford University Press, 1946).

إنّ الخاصيّة الأساسيّة التي يتميّز بها الوعي «المحدّث» الذي أعني به منحىً ثقافياً أو نمطَ اتجاهٍ عام هي ميله إلى تحويل النماذج إلى أصنام. فعل سبيل المثال، نقع على هذا الميل في المجتمع العربي خلال تعامله مع التربية أو الملبس أو الصنيع الفنّي أو حتى مع الاشتراكية، إذ تصبح هذه نماذج وشعائر، فيجري تحديد التربية وطريقة اللبس والتنظيم الاشتراكي وحتى الحداثة نفسها على أنها ترجمات عن النماذج الغربيّة.

يتكشّفُ هذا الوعي الصنمي عن اتجاهين متّصلين، يعزّزان احدهما الآخر: **المحاكاة والامتثال**. فلا يؤخذ بالأفكار أو الممارسات أو القيم أو المؤسّسات (أو ترفض) عبر النقد ولكن بالإشارة إلى **نموذج**. إن الحداثة الصنمية التي تطرح نفسها مباشرة ودون وساطة أو وعي ذاتي نقدي لهي مقولةٌ تحدّد وجهة نظر وممارسة أبويتين، إذ إنها تتحكّم بجميع الأنشطة بما في ذلك الابداعية منها، مثل الشعر العربي «الحديث»[١٥]. ولا يصدق هذا الكلام على الأفكار والمؤسسات «المستوردة» فحسب، بل إنه ينسحب أيضاً على الأفكار والمؤسسات التي تبدو أنها محليّة أو ناشئة ذاتياً. خذ مثلاً القومية العربية التي كانت الحركة المركزية للحياة السياسية العربية في القرن العشرين، فإذا ما نحن تفحّصناها من هذا المنظور تأكّد لنا استحالة تصوّر القومية العربية دون الرجوع إلى الفكرة الأوروبية عن القومية وممارستها (تماماً كما أنه لا يمكن فهم حداثة اليابان الناشئة ذاتياً دون الرجوع إلى الغرب). فالسياسة ببعديها العقائدي والعملي انعكاس للنماذج الأوروبية.

وكما سنرى لاحقاً (حين نعالج **نظرية التحديث**)، فإنّ المشكلة الحقيقية التي يعانيها الوعي النموذجي التبعي ترتبط وثيقاً بنماذج الفكر أكثر من ارتباطها بمحتويات تلك النماذج. وحتى تكون عملية تحويل الوعي فعّالة فإنه يتوجّب قيامها على **استقلالية ذاتية**، أي مع استيعاب الأبوية وعلاقاتها النفسية، ومن ثمّة قهرها والتغلّب عليها، أو على الأقل بعد طمس تناقضاتها الداخلية.

وعليه وبالأخذ بهذا التعريف، فإنّ الحداثوية التي تجد في أوروبا مجالاً للتعبير عن الحداثة في الفنّ والأدب والفلسفة وكافة أشكال الابداع الأخرى تصبح في ظل النظام الأبوي ممارسة صنميّة تابعة وغير نقدية. هنا تبرز بشكل واضح الخاصية **المشوّهة والزائفة للحداثة الأبوية**.

---

(١٥) يمكن الوقوع على أسطع مثال لذلك في تجربة مجلة شعر (١٩٥٧ - ١٩٦٤ ثم ١٩٦٧ - ١٩٦٩) وحركتها التي انتعشت في نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات وترجمت إلى العربية قصائد إليوت وريلكه وسان

الفصل الثالث

التشكل الاجتماعي للأبوية المستحدثة

أولاً: مراحل الأبوية وأنواعها

تتميز الأبوية على أنها تشكّل اجتماعي ذو بنية فريدة، وذلك لأنها حصيلة ظروف حضارية وتاريخية خاصّة. فمن الوجهة التاريخية يبدو التشكّل الاجتماعي الأبوي مراحلٍ متعاقبة محدّدة، ومن الوجهة البنيوية فإنه سلسلةٌ من الأنواع المترابطة ببعضها بعضاً. ومن حيث انتماء كل نوع إلى مرحلة متقابلة، فإن كافة أنواع المجتمع الأبوي هي بالضرورة انتقالية ـ وربما باستثناء النوع المعاصر، أي الأبوية المستحدثة التي هي نهاية المطاف (تماماً كما هي الرأسمالية)، إذ انها تؤرخ نهاية المجتمع الأبوي وتعلن عن ظهور نوع آخر يختلف عنه نوعياً (المجتمع الحديث)[1].

ما هي مراحل وأنواع الأبوية الإسلامية العربية التي يمكننا تحديدها من الوجهة التاريخية البنيوية؟ وهنا تسلسل الحقبات:

العصر الجاهلي.
عصر النبي الكريم (والخلفاء الراشدين).
عصر الخلافتين الأموية والعباسية.
عصر السلطات الصغيرة.
عصر الخلافة /السلطنة العثمانية.

---

(١) تنطوي الأبوية المستحدثة في آن على انحلال العلاقات الأبوية ونشوء علاقات حديثة. والتناقضات الكامنة في الأبوية المستحدثة شبيهة بتلك التناقضات الموجودة في الرأسمالية فكلا النظامين يشكل نهاية مرحلة

أمّا الأنواع التي يمكن تحديدها فهي:

البدوية.
التقليدية.
السابقة على الحديثة.
الحديثة.

(إشارة هنا إلى أن الفاصل بين المرحلة الأخيرة («الحديثة») وكافة المراحل السابقة عليها تتوازى ولكن لا تتطابق تماماً مع تمييز ڤيبر بين الحديث والتقليدي). ينصب تحليلنا على المرحلة «الحديثة» (والتي لاحظنا انها ليست حديثة تماماً وأنها تشكّل مرحلة أخيرة) وعلى النوع الخاص للتشكل الاجتماعي (الأبوي) المقابل لها. أمّا النماذج البنيوية الأولى التي تتشكل منها كافة أنواع التشكّل الاجتماعي الأبوي فإنها قد تحدد مبدئياً على الشكل التالي:

- العائلة الأبوية البدوية في التشكل القبلي (الرعوي أو المستقر).

- التشكل الاجتماعي ذو الطابع القبلي.

- بنية العشيرة (الحمولة) في المدينة الإسلامية الكلاسيّة.

- العائلة العشيرة في سياق العلاقات الرأسمالية التجارية.

هنا يبرز السؤال التالي: ما هي خصائص التشكل الاجتماعي الأبوي التي ترسخت ورفعت باستمرار نماذجها الأولية البنيوية؟

وهناك خاصيّتان أساسيّتان: المقاومة العنيدة لنمط القبيلة العشيرة في وجه التغير البنيوي (منذ العصر الجاهلي وحتى نهاية القرن التاسع عشر)[٢]، ونشوء نظام عقائدي/ تشريعي قوي في مرحلة مبكرة نسبياً (القرن السابع) عزّز صلة القرابة ودعّم العلاقات الأبوية داخل أشكال اجتماعية واقتصادية متقدمة.

---

(٢) تجدر الملاحظة هنا أن نمط الإنتاج الذي ساد في التشكلات الاجتماعية السابقة للرأسمالية في الأبوية الإسلامية العربية لم ينهض على ملكية العبيد (كما كان التشكل اليوناني ـ الروماني) أو عبودية الاقطاعية (كما كانت أوروبا في العصر الوسيط) الأمر الذي أضفى على الأبوية الإسلامية العربية طابعاً خاصاً. وهناك حاجة إلى القيام بأبحاث جدية لاعطاء صورة أوضح عن شتى المراحل السابقة للحداثة أو أنماط الأبوية، لاسيما ما

ثانياً: الروابط القبلية

بقيت البنية القبلية، وهي النوع القديم للتشكل الأبوي، مستمرة في كافة أنواع المجتمع الأبوي بما في ذلك «الحديث» منها. والقبلية خصوصية أساسية يستحيل بدونها فهم الطبيعة المميزة للأبوية العربية المستحدثة.

تكمن الدينامية البارزة للبنية القبلية في العصبية، وهذا منحى سلبي، إذ تقوم بادىء ذي بدء بالفصل بين الأنا والآخرين، ثم وعلى مستوى أعلى، تقسّم العالم إلى نصفين متعارضين ـ القرابة واللاقرابة، والعشيرة والعشيرة المعادية لها، والإسلام واللاإسلام، وهكذا. وبالنسبة إلى العصبية فإن التجاذب القائم على روابط الدم يتقدم على أي علاقة أخرى.

وفي نوعها «الحديث» تتخذ القبلية شكلاً أدقّ معنىً وأرهف تعبيراً، إلاّ أن جوهرها هو نفسه. تبدأ القبلية بالضغط فقط مع البدء بتفكك البنية الاقتصادية التقليدية ـ أي مع تحول الاقتصاد إلى نمط رأسمالي بدافع تعاظم الثروة النفطية، واتساع المجتمع الاستهلاكي، ونشوء العائلة الصغيرة الحجم (الأسرة)، وتنامي الوعي الجذري الذي يتخطى المفهوم القبلي. لقد بدأت عملية التحول هذه منذ نهاية القرن الماضي، إلا أنها لا تزال معرضة للتصدي أو الكبح، كما دلّت على ذلك الأحداث في لبنان وعلى امتداد الوطن العربي في السبعينيات والثمانينيات

إن الأخلاق العصبية بسيطة ومحدودة، فالالتزامات داخل البنية القبلية محددة بدقة، أما خارج تلك البنية فليس هناك التزامات أخلاقية أو اجتماعية محددة بوضوح، ما عدا تلك الطارئة أو التعاقدية منها. وهكذا ففي الأبوية الفطرية «ليس هناك ما هو محرّم حين تكون في حالة حرب مع قبيلة أخرى. ان الضوابط الوحيدة المفروضة على مسلك تجاه عدوّ ما أو حتى غريب ما تتحدد نتيجة الخوف من الانتقام أو خشية قوة خارقة»[٣].

ليس الولاء القبلي تعبيراً عقائدياً بل أنه يقوم على حاجات أساسية[٤]. ان استمرار رابط العشيرة أو الولاء الطائفي في المجتمع الأبوي المستحدث يدلّ على مدى الارتباط الوثيق بين الأبوية الحديثة والأشكال البدائية. فلم تفلح المدينة أو المجتمع أو

(٣) William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), pp. 327 - 328.

(٤) «أساسية» وفق مفهوم مازلو Maslow. انظر تالياً «الأبوية والوعي القومي» والهامش رقم (١٧) فيها

القربى والتجاذب الديني الخلفية الأساسية للولاء والتحالف، أجذل من أية عقيدة مجرّدة.

يتجسّد جوهر الممارسة القبلية في ذوبان شخصية الفرد في القبيلة، وبالمقابل لذلك فإن أعماله تقع ضمن نطاق المسؤولية الجماعية للقبيلة، وتقوم هذه بدورها بتجديد / وتعزيزهما باستمرار.

لا تكمن عظمة الإنجاز السياسي للنبي الكريم في نجاحه في إذابة الروابط القبلية والتغلب على العصبية بقدر ما تكمن في مقدرته على تطويع الروابط الاجتماعية والنفسية المتوافرة آنذاك وُدمجها في بنية المجتمع الإسلامي الجديد. ولم تستطع الأمة الإسلامية أن تكون أكثر من قبيلة عظمى تجسد الأخلاقيات القبلية العامة. ولقد صور النبي الكريم الله على أنهِ قوة نفسانية قريبة منّا. وهكذا يجد الخضوع وهو العلاقة الأساسية في الأبوية القديمة أقوى تعبير عقائدي له.

وأُشير ثانية إلى أن هذه التطورات الفوقية قد حدثت في مرحلة تاريخية خاصة، وفي ظل ظروف اجتماعية ومادية محدّدة. ولن نتمكن من استيعاب ظاهرة النبي الكريم دون أخذنا بعين الاعتبار الأشكال العليا للتنظيم القبلي الذي كان ضروريا في تلك المرحلة التاريخية (وقد استجاب لها النبي الكريم بنجاح) أو التحولات الاجتماعية التي نشأت آنذاك عن إزدهار التجارة البرية التي تطلّبت تعاوناً أوثق بين القبائل وحماية أفضل للطرق والمواصلات. وعملت هذه الحاجات والتحولات على اشتداد ساعد دعوة النبي الكريم وكانت في آنٍ معاً تتطلب ظهور تلك الدعوة.

ثالثاً: العائلة والقبيلة

ما الذي أضفته الأخلاقيات القبلية للمجتمع الإسلامي العربي على الأبوية القديمة حتى وسمتها بطابعها المميّز؟

يقدم لنا ماركس الإطار الأمثل للإجابة عن هذا السؤال. رأى ماركس أن البنية القبلية تتخذ شكلاً بتأثير عوامل خارجية، ونتيجة تحولات داخلية، إذ اعتبر أن القبيلة متى استقرت تصبح عرضةً لأوضاع خارجية شتى - «مناخية، جغرافية، إلخ -» تقوم «بتعذيلها»، أي أن تلك الأوضاع تحدد نمط إنتاج القبيلة. ثم ان هناك عاملاً داخلياً يقوم بدور على قسط مساوٍ من الأهمية في تحديد تطور القبيلة، وقد أصبحت الآن

تفاعل الموقع الطبيعي الخاص للعشيرة مع تجربتها التاريخية؟

تُعتبر العائلة حجر البناء في هيكل المجتمع العشائري. ان فهم البنية القبلية ـ أي بنية المجتمع الأبوي برمّته ـ يفترض استيعاب الخاصية المميزة للعائلة العربية[٦].

لم تختلف بنية العائلة في شكلها البدائي عن بنية القبيلة. فالقبيلة كما عرّفها ماركس هي ببساطة «العائلة اتسعت فأصبحت حمولة، أو عن طريق التزاوج بين العائلات، أو أن القبيلة مجموعة حمولات»[٧]. ان نشوء العائلة الموسعة والعائلة الصغيرة الحجم (الأسرة) على أنهما مختلفتان عن الحمولة، يمثل تطوراً جديداً نسبياً يتّصل وثيقاً بالتمدن وتكوّن الطبقات.

وبشكل عام فإنه يمكن التمييز بين القرابة التقليدية للمجتمع الأبوي وفقاً لموقعها الاجتماعي ـ الاقتصادي:

المدني، القروي، البدوي (المتحضّر وشبه المتحضّر).

ويمكن التمييز بين أصناف العائلة تبعاً للتحديدات التالية:

القبيلة، العشيرة، الحمولة، والعائلة.

تباطأ ظهور الأسرة وانحصر في معظم الحالات في الطبقتين العليا والوسطى في المدينة. وتمثل جماهير المجتمع المدني امتداداً للريف. ولذلك فإن المجتمع المدني يتحكم به نظام القرابة في الريف والقبيلة. وبحكم تركيبه فإن المجتمع البطركي يحبّذ شيوع العائلة الموسعة (الأبوية) ويحدّ من انتشار الأسرة (الديمقراطية). وكلما انتشرت الأسرة وتطورت يتضعضع نفوذ الأبوية وتجبر على التراجع. وهكذا يبدو كيف أن انتشار الأسرة وشيوع القيم التي تنهض عليها يشكّل أخطر تهديد بنيوي للتشكل الأبوي المستحدث القائم.

تتضح هذه الصورة أكثر حين نقف على نتائج بنية الأسرة على السيطرة الأبوية، وفي هذا المجال هناك ثلاثة اعتبارات.

---

(٥) Karl Marx, *Grundrisse: Introduction to the Critique of Political Economy*, translated by Martin Nicolaus (London: Penguin, 1973), p. 472.

(٦) انظر كتابي: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (بيروت: الدار الأهلية، ١٩٨٠) حيث افترض أن سلوك البالغين يعكس الأنماط الحضارية السائدة في عملية التنشئة الاجتماعية. ومن وجهة التحليل النفسي تصبح بعض خصائص المجتمع العربي ـ أنماط المسلك السياسي والاجتماعي لدى البالغين ـ مفهومة في ضوء أساليب تربية الطفل وتنشئته الاجتماعية. المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٤٧.

لا أشير هنا إلى برجزة المجتمع المدني فحسب، بل وبشكل خاص إلى تقهقر العلاقات الرأسية التقليدية. ففي الأسرة التي توصّل فيها الأبناء إلى مستوى من التحصيل العلمي واكتساب مهارات محددة نجد أنهم نتيجةً لذلك قد حققوا استقلالية وحرية، فما عادوا يعتمدون على آبائهم كما هي الحال في البنية الريفية أو السابقة على الرأسمالية. وهنا يجد الأب نفسه مجبراً على الدخول في علاقة جديدة في منزله ومع كل فردٍ من أفراد أسرته.

وهذا ما يقودنا إلى الاعتبار الثاني أي العلاقات الديمقراطية. وإذا ما كانت العلاقة الأساسية للأبوية هي الخضوع، فإنها هنا المساواة في الأسرة. ان الاستقلال الاقتصادي هو الأساس لنشوء الديمقراطية في الأسرة. وعليه فإنه يمكن القول إن أفول الهيمنة الأبوية يتوقف على تفكك الحمولة/العشيرة، وشيوع الأسرة الديمقراطية.

الثالث لهذه الاعتبارات يتّصل وثيقاً بتحرير المرأة. ففي الانتقال من الأبوية إلى العائلة الحديثة تُعتبر المرأة المستفيدة الأولى بالتأكيد. توفّر الأبوية العائلية الخلفية الملائمة لظهور هيمنة مزدوجة، سلطة الأب على عائلته، وسيادة الذكر على الأنثى. ومن حيث بنيتها فإن العائلة الحديثة توفّر الخلفية الضرورية (ولكن غير الكافية) لتحرير المرأة. إن الشرط الأساسي لتحرر المرأة هو انفتاحها على التعليم وانصرافها إلى العمل، وبالتالي تحقيقها استقلالها الاقتصادي.

رابعاً: المرأة والأبوية المستحدثة

لنحاول الآن صياغة تعريف أكثر تحديداً لمكانة المرأة في البنية الأبوية للمجتمع والعائلة العربيين. ولأول مرة قامت كاتبتان عربيتان بتعرية الوضع الذي عمل منظّرو الأبوية المستحدثة على التستر عليه بأساليب بلجوئهم إلى الخرافة، وعمد المصلحون المسلمون باستمرار إلى اضفاء طابع الصوفية عليه. قامت نوال السعداوي، وهي طبيبة نفسانية مصرية، بمواجهة جريئة في كتابها **المرأة والجنس**[8] فلم تثر النواحي الاجتماعية والاقتصادية لتحرّر المرأة فحسب، بل عالجت أيضاً النواحي الجنسية. وإضافة إلى إثارتها قضية الجنس في كتابها **ماوراء الحجاب** فقد طرحت فاطمة المرنيسي

---

(٨) نوال السعداوي، **المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع**

الوسائل التي يتوجّب اعتمادها لتغيير وضعها في مجتمع إسلامي معاصر فعلياً.

وكانت هذه القضايا قد عولجت قبل ظهور هذين الكتابين من منظورين أساسيين، أحدهما محافظ والآخر اصلاحي[10]. فمنذ بداية هذا القرن قام المصلحون بمعالجة عدد من القضايا الأساسية المتصلة بتدني وضع المرأة في المجتمع، إلاّ أنهم لم يجابهوا المشكلات الأساسية التي كانت متشابكة مع المسألة الدينية والقضائية، فلم يتخطوا المفهوم الغامض للتجديد. أما موقف المحافظين فقد اشتمل على عقلنة الوضع السائد والتصدي لأي تغيير بنيوي، وعكس المصلحون والمحافظون في مقولاتهم العقيدة السائدة للمجتمع الأبوي المستحدث: عقيدة محافظة ومنحازة إلى الرجل، وترمي إلى حصر الامتيازات والسلطة بالرجل، وذلك على حساب المرأة وابقائها محاصرة بعوائق قانونية واجتماعية. جاءت صياغة السعداوي والمرنيسي لتظهر على أنها على قدرٍ عالٍ من الجذرية، ذلك أن هاتين الكاتبتين تعرضتا مباشرة للعواقب المحددة لتلك العوائق.

ففي هذين الكتابين لقيت قضية الجنس معالجة تهكمية، وجرى فضحها بلا هوادة، لاسيما وأن الأبوية المستحدثة منشغلة ضمنياً بالجنس، بينما هي ظاهرياً تتصرف وكأنها غير موجودة[11].

أما المرنيسي فإنها تتطرق إلى المسألة نفسها بمفردات مختلفة وان كانت على قدرٍ مساوٍ من التحدي:

لا يعارض النظام الإسلامي المرأة قدر معارضته للجنس بين الرجل والمرأة، فمنشأ الخوف نمو علاقة بين الرجل والمرأة تتطور إلى حبّ عارم، يشبع الاحتياجات الجنسية والعاطفية والفكرية لكلا الطرفين. تشكل هذه العلاقة تهديداً مباشراً لطاعة الرجل للّه، إذ يتوجب أن تستحوذ تلك الطاعة على توجه طاقات الرجل وأفكاره ومشاعره نحو الله[12].

تعتمد كلٌّ من السعداوي والمرنيسي على منهج عقلاني منظم يختلف جذرياً عن

---

(٩) Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male - Female Dynamics in a Modern Muslim Society* (Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Co., 1975).

(١٠) كان قاسم أمين أول مصلح التفت إلى قضية المرأة بجدية واهتمام، في: قاسم أمين: **المرأة الجديدة** (القاهرة: [د. ن.]، ١٨٩٩)، و**تحرير المرأة** (القاهرة: مكتبة الترقي، ١٨٩٩). أما الموقف المحافظ فقد عبّر عنه رجال الدين وعلماء الأزهر.

(١١) السعداوي، **المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي**، ص ١٨ - ١٩.

(١٢) Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society,*

إطاريّ تحليل مختلفة، فتميل السعداوي إلى منهج تحليل نفسي/ماركسي، والمرنيسي إلى منهج يأخذ بالعلوم الاجتماعية الغربية، إلاّ أنهما تتفقان على الشروط الجوهرية الأولية لتحرير المرأة: تغير اجتماعي جذري، والإطاحة بهيمنة الأبوية. إلا أن كلتيهما لا تعرفان الطبيعة السياسة اللازمة للحل، فتعتقدان أن الاشتراكية هي الحل لكافة مشاكل الظلم الاجتماعي والاستعباد اللاحقة بالمرأة. ومع ذلك تدرك كلتاهما العقبات التي تعترض تحرر المرأة، تقول السعداوي:

«على المرأة أن تدرك أيضاً أن الاشتراكية بمعناها الحقيقي من حيث العدالة والمساواة بين البشر لا تكون واقعاً لمجرد اعلان الشعارات الاشتراكية أو اصدار القوانين الاشتراكية. إن تغيير القوانين ضروري، ولكنه لا يكفي لإحداث التغيير، فكم من قوانين تظل حبراً على ورق»(١٣).

لا يأتي التغير إلا مع تبديل نوع العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، وذلك عن طريق الممارسة في المجتمع ـ وهذه عملية طويلة الأمد تشتمل على «تربية ترتكز على المساواة بين المرأة والرجل في جميع مراحل العمر منذ الولادة حتى الممات، مساواة في الحقوق والواجبات، خارج المنزل وداخله وخارجه، وفي تربية الأطفال»(١٤).

تستشهد المرنيسي بالكاتب الماركسي السوري جورج طرابيشي الذي يعلن أن العرب ليسوا مئة مليون بل خمسين مليون فقط، ذلك لاعتباره ان النساء يشكلن النصف المشلول عن العمل(١٥). وإضافة إلى ذلك تعتقد المرنيسي أن المجتمع الأبوي العربي الإسلامي قائم على الرجل:

«لقد نشأ تنظيم المجتمع بأسره على السماح للرجال في المجتمع بالتصرف بنصفه الآخر من النساء وكأنهن من ممتلكاتهم الأخرى. إن المسكنات غير كافية، فلا يمكن للمجتمع أن يكون مصلحاً فحسب حين تكون حرية المرأة وعدالتها الاجتماعية على المحك»(١٦).

خامساً: الأبوية والوعي القومي

هناك قضيتان أساسيتان ترتبطان بالأبوية والقومية، **الأولى** تتصل بالبنية الاجتماعية، **والثانية** بالوعي. وسأعالج هنا بايجاز هاتين القضيتين من وجهة ارتباطهما الوثيق.

---

(١٣) السعداوي، المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(١٥) جروج طرابيشي، **المرأة والاشتراكية** (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، في: Mernissi, Ibid., p. 103.

حاجاته الأساسية. إن البنى الاجتماعية الأولية للبشرية ـ العائلة، العشيرة، الطائفة ـ هي التي توفق في مواجهة احتياجاتها الرئيسية: الاهتمامات المادية، الأمن، الهوية[17].

وفي المجتمع الأبوي المستحدث يجد المرء نفسه ضائعاً متى انقطع عن عائلته وعشيرته أو جماعته، إذ إن الدولة لا تستطيع أن تحلّ مكان هذه البنى الأولية التي توفّر الحماية له. وبالطبع فإن الدولة قوة تدفعه إلى الاغتراب وتضطهده، تماماً كما هو دور المجتمع المدني، فهذا غابةٌ لا يحظى فيها بالاحترام والتقدير إلا الأغنياء وذوو السلطة. وفي الممارسة الفعلية فإن المرء يتصرف خلقياً فقط داخل البنى الأولية (العائلة ـ العشيرة ـ الطائفة). وفي غالب الأحيان يعيش المرء لاخلقياً «في الغابة»، أي في المجتمع الأوسع. عبر هذه الثنائية ينعكس الشرخ الأساسي في العقيدة الإسلامية بين عالم خارجي تزدحم فيه الصراعات خارج حدود المجتمع (دار الحرب) وبين عالم يزدهر فيه سلام وألفة (دار السلام)[18]. فهذه العقيدة تعجز عن الاقرار بأن حلبة الصراع والنضال بالنسبة إلى غالبية الناس لا تقع خارج المجتمع بل انها في قلبه مباشرة.

وعلى سبيل المثال فإن العائلة اليابانية التقليدية تلقّن صغارها فضيلتي التضامن والطاعة، على أنهما شرطان أساسيان للبقاء والاستمرار، تماماً كما تلقن العائلة العربية صغارها. ولكن في حين أن اليابانيين يمارسون التضامن والطاعة خارج نطاق العائلة وفي المجتمع الأرحب، فإن هاتين الفضيلتين في المجتمع العربي تبقيان منحصرتين في البنى الأولية (العائلة ـ العشيرة ـ الطائفة). وعلى نحو مشابه فإن الماوية في الصين قد أثّرت في الانتقال من الولاء العائلي إلى الولاء الجماعي، ليس عن طريق التحويل الجذري للقيم التي تولدت داخل العائلة ولكن عن طريق «بديل حافظ على الاحترام، ووفّر في الوقت نفسه مواضيع حب وتعلق». وعلى سبيل المثال فإن واجب الأطفال «في خدمة آبائهم» تحول إلى واجب الأطفال «في خدمة الشعب». وبالتأكيد فإن المثل الأعلى من احلال القيم (مثلاً «حب الوطن فوق حب النفس») مأثرة تمجّدها مقولة القومية العربية، إلا أنها لم تترسخ في بنىً تضمن ترجمتها إلى مسلك عملي.

---

(١٧) تتطابق هذه الاحتياجات الرئيسية مع سلم أولويات يقترحه مازلو (Maslow) ويجد فيه أن الاحتياجات «النفسانية» و«الأمنية» و«العاطفية» هي من أساس تركيب الحافز الإنساني. انظر:
Abraham Harold Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper and Row, 1954), pp. 80 - 98.

(١٨) يستطيع المرء أن يحافظ على بقائه بالاعتماد على مساعدة أقرب الناس إليه وحمايتهم له، إذ إنه يشاطرهم العيش وينتمي إليهم ـ وهؤلاء هم أفراد عائلته وأقرباؤه وأبناء طائفته الدينية. وكما سوف نرى فإن

تربةً صالحة في الأبوية المستحدثة. إن التناقض القائم بين البنى الأولية والبنى الحديثة التي أفسدتها سلطة النخبة الأقلية الحاكمة وتراثها سيبقى حائلاً دون إمكانية قيام الوعي القومي الصحيح، فالشعور القومي لا يُستمد من العقيدة العلمانية التي تدعو إليها النخبة المثقفة، بل من الوعي الديني الذي يبشّر به رجال الدين وزعماء الطوائف. وعلى نحو مشابه فإن القصور عن تلبية الدعوة القومية مثل النهوض في وجه المحتل الأجنبي مجذّرٌ في الأولويات التي يفرضها الولاء العائلي والمصالح الطائفية.

وبالنسبة إلى الوعي الجماهيري فإنه ـ لربما ـ ليس من السهل أبداً التفريق بين مقولة «أمّة» في منحاها العلماني ومقولة «أمّة» في منحاها الديني، تماماً كما لا يمكن إحداث فصلٍ تام بين الطرح القومي والانتماء الديني. والسبب في ذلك بسيط: فطالما بقيت علاقات المنصب والسلطة والثروة التي تميز المجتمع الأبوي المستحدث غير متغيرة في جوهرها، فإنه ليس من المعقول حدوث أيّ تغير جذري في المقولات العقائدية التي تسيّر الوعي الجماهيري. وبغض النظر عمّا قد يصبح المجتمع الأبوي المستحدث «معاصراً» فإن الوعي الجماهيري سوف يستمر في رفض القومية العلمانية، وفي التمسك بالهوية الدينية. ولسوف يبقى الوعي متصلاً بأحكام بالعلاقات الغيبية للواقع الاجتماعي.

وهناك عامل آخر يعيق تطور الوعي القومي، ويصعب أيضاً التغلب عليه في غياب تغير سياسي جوهري: إنه التناقض بين الفرضيات الجوهرية التي تسلّم بها القومية العربية (أمّة عربية واحدة) وواقع المجتمع الأبوي المستحدث (كيانات عربية مستقلة). ولطالما كانت الرؤية القومية تتغذّى بالنضال الفعلي ضد السيطرة الأجنبية (عثمانية أم استعمارية) أو بالنزعة الوحدوية العربية (الناصرية)، فإنّ المشروع الوحدوي ظلّ يشكل الإمكانية الرئيسية لتفتيت المجتمع الأبوي المستحدث، وتمهيد الدرب أمام تحول علاقاته الأساسية. ولكن مع نيل الاستقلال فإن الأبوية حققت نصراً حاسماً على القومية العلمانية. لم يؤد الاستقلال إلى وحدة قومية بل إلى كيانات أبوية مستحدثة. ولم تصمد الأبوية المستحدثة أمام المدّ الوحدوي في الخمسينيات والستينيات فحسب بل إنها نجحت في إرساء نفسها عرّاب النظام القطري ومباركة سيادته.

وتعرض الوعي القومي زمن الثروة النفطية إلى قوة جاذبة باتجاه العائلة والقرابة من جهة وإلى قوة دافعة مصدرها الكيان الأبوي المستحدث من جهة ثانية، مما أوقع به أشد النكسات خطورة منذ ولادته. ونتيجة لذلك بدأت القومية العربية تفقد زخمها في

السياسية. ان مقدرة الفكر الإسلامي الأصولي ببساطته المطلقة على ترسيخ حركته وتكثيفها في صفوف الجماهير أمرٌ عجزت عنه القومية العلمانية، وهذا ما مكّن الأصولية الإسلامية المتزمتة من الحلول مكان التناقض الكامن في الوعي القومي العربي. وبالطبع فإنها كأحد أشكال الوعي السياسي قد جعلت من الممكن الآن ظهور أول حركة جماهيرية أصيلة شهدها الوطن العربي منذ حركة الخوارج (القرن السابع). وعليه، فإن الأبوية الحديثة، بميلها إلى قمع القومية العلمانية والتطور السياسي الحر قد أطلقت أخيراً الكامن الثوري للأصولية الإسلامية من عقاله، محرّرة قوى نفيها (وهذا تطور سنعمد إلى معالجته في الفصل التاسع).

ويتوجب علينا إثارة سؤال أخير في ما يتصل بعلاقة الأبوية بالوعي الطبقي. ويمكن التعاطي مع هذا السؤال على مستويين: ذلك أننا قد نلجأ إلى تعريف محتوى الوعي، أو أننا قد نحاول تحديد المسار الاجتماعي لذلك الوعي.

وسواءً من الوجهة النظرية أم من الوجهة العملية فإن الصعوبة الأساسية تكمن في تعريف الطبقة المحدّدة التي ينتهي اليها الوعي.

ومهما كان التحليل الطبقي صائباً إلا أنه لا يستطيع التخلص تماماً من الصعوبة الأساسية في تحديد الطبقة في السياق الأبوي المستحدث. فلا تجوز المقارنة بمقولة مماثلة تختصّ بدول العالم الثالث (ڤيتنام، الصين، كوبا)، حيث يكون تحليل الطبقة خاضعاً لاحتياجات الواقع الاجتماعي، ذلك أن هذه المقارنة غير كافية لاستيعاب الخاصية الثقافية والاقتصادية للمجتمع العربي الأبوي المستحدث. ولربما كان نافعاً بين الحين والآخر إلقاء نظرة سريعة على خارطة الوطن العربي لتذكير أنفسنا بموقعه وبنيته وجغرافيته المميزة، وأن نفطن إلى أنه وحتى القرن التاسع عشر كان الوطن العربي مؤلّفاً من تجمعات مدن متناثرة ومنعزلة، وأحياناً مندثرة، وقرى متخلفة، وفلاحة فقيرة، وبدو غزاة.

لكن المجتمع العربي الأبوي المعاصر جديد، وتتجسد خاصيته المميزة في حداثة قماشته الاجتماعية، إذ انها في حالة تكوّن وتبدّل. وفي هذه المرحلة نشهد في داخله تكوّن طبقة مركبة جديدة، أشرتُ إليها سابقاً، موزّعة في بيئات مدنية وريفية متناقضة، وتشكّل طبقة جماهيرية غير واضحة المعالم، تستقطبها بصورة متزايدة نخبة سلطوية قليلة. وما زال وعي هذه الطبقة أبوياً لا تتحكم به مقولة «الطبقة» أو «الأمّة»، بل الايمان المتوارث والقيم التقليدية، بما تحتوي عليه من طاعة أو خضوع

الوعي الطبقي.

نستنتج، إذن، ان تحليل المجتمع الأبوي «المعاصر» الذي نقع عليه اليوم في الوطن العربي، سواء كان «تقدمياً» أم محافظاً لا يتيح حتى الآن لمفهوم الطبقة أن يكون المقولة التحليلية المركزية (كامنة في نفسها)، بل على أنها مقولة الجماهير، أي مجمل العلاقات التي تقوم بين البنى التحتية (العائلة، العشيرة، الطائفة، أو الدين). وتبعاً لذلك فمن هذه الوجهة لا تغدو مسألة الوعي القومي أو الطبقي تحديداً للموضوع الاجتماعي الذي ينتمي إليه تماماً هذان النوعان من الوعي، بل في الاقرار بإمكان البرجوازية الصغيرة التقليدية/ الجماهير الكادحة (المسلحة بالوعي الأصولي) ممارستها العفوية في نهاية المطاف من تحقيق ما عجز عنه القوميون والثوريون العلمانيون، أي تفكيك المجتمع الأبوي المعاصر، وإرساء مجتمع إسلامي بديل عنه، على غرار ما حدث في ايران.

الفصل الرابع

بنية الأبوية وعلاقاتها الاجتماعية

تنطلق إحدى الطروحات الأساسية في هذه الدراسة من الافتراض أن مقولة الطبقة ليست كافية وحدها للتوصل إلى فهم كامل للخاصية الضرورية للأبوية المستحدثة. نحن بحاجةٍ إلى منظور يمكّننا، وفي آنٍ معاً، من رؤية التطور التاريخي للمجتمع الأبوي المستحدث ونشوئه، إضافة إلى استيعاب دينامياته الداخلية.

رأى ماركس أن الحافز على التطور يكمن في نضوج قوى الانتاج البشرية («قوى الانتاج»). وحين يتحدث ماركس عن التطور فإنّما يقصد عملية ارتقاء واسعة. ومع أنه لا غنى عن هذا التصور لتفسير التغير الاجتماعي على المدى الطويل، إلاّ أنه لا يأخذ بالحسبان الفسحات الضيقة للحقبات التاريخية ويتجاوز الأحداث المعينة التي تؤلف حركة التاريخ الواسعة. فقط في هذا السياق الضيق تبرز الخاصية الثقافية لمجتمعات معينة على أنها أهل للتحليل الجدي. كما أن منظوراً أضيق يضفي على عناصر البنى الفوقية قيمة تفسيرية أقوى. وحين يصبح الواقع الاجتماعي أكثر تحديداً فإنه يظهر في مادية وتعقيد كاملين. يتوجب على التحليل النقدي أن يكيف نفسه مع هذه المقاربة الأضيق في مواجهة ظواهر اجتماعية/ نفسانية وعبر استفادته من شروح ومقولات العلوم الاجتماعية المختلفة، وبخاصة علمي الاجتماع والنفس.

أولاً: السلطة والخضوع

لم يفترض نقاشنا أبداً أن للأبوية المستحدثة طبيعة أو خاصية دائمة وشاملة، بل أشار إلى بنية دينامية يتم النظر إليها من وجهة الأنواع والمراحل، أي برهات تطورها

أصل المجتمع الأبوي المستحدث ونموذجه.

تكمن أهمية العائلة الأبوية لفهم البنى الأبوية المستحدثة في علاقاتها الداخلية الأساسية، وفي المقام الأول في علاقات السلطة والهيمنة والتبعية، وهذه كلها تعكس بنية العلاقات الاجتماعية وتنعكس فيها[1].

قام عالم النفس الاجتماعي اللبناني علي زيعور في تحليله العائلة الأبوية في المجتمع العربي[2] بتناول المسألة من وجهة إنتاج الشخصية. تتمحور مقولته المركزية على «ضياع» الفرد في العائلة التي يهيمن عليها الأب والمجتمع القائم على الأبوية المستحدثة، وتكاتف هذين الطرفين في وجه إمكانية «تحقيق الذات»[3]:

اذن، العائلة شديدة الوطأة، مما يهيّىء الولد لأن يطيع في شبابه. فالكثير من وسائلنا التربوية التقليدية لا تعدّه لأن يقارع ويناقش بقدر ما تنمي فيه الالتواء والازدواجية والاعتماد على الكبير (الأب، الأخ الأكبر، المتنفذ في القبيلة، الرئيس)[4].

إن الأب، أي شكل النموذج الأصلي للأبوية المستحدثة، هو أداة القمع الأساسية[5]. قوته ونفوذه يقومان على العقاب[6]:

«يهمّنا أن يكون الولد مطيعاً»، «مؤدباً»، متأخراً في الاطلاع على كل شؤون الجنس. متفوقاً على الأقران والا فنكثر من الاستهزاء بشخصيته، ومقارنته مع الغير والإلحاح على فشله، مما يقتل فيه الطاقات والتفتح، ويدفعه إلى السلبية وسوء التقييم للذات (بل معاقبتها أحياناً)»[7].

يردّ زيعور القمع في العائلة إلى شيوع مواقف غير عقلانية وخرافية في صفوف غالبية الناس، الأمر الذي يؤدي إلى إحكام سيطرة الوضع القائم على الناس ويجعلهم يرفضون أي تغيّر اجتماعي. يرى زيعور أن هذه الحقيقة ناحية بنيوية للمجتمع القائم:

---

(١) من الملفت للنظر أن فرويد يعرّف البنية الاجتماعية الخارجية، «العالم الخارجي»، على أنها ما يجده المرء مواجهاً له إثر انفصاله عن والديه.

Sigmond Freud, *An Outline of Psychology* (New York: [n.pb.], 1970), pp. 123 - 124.

(٢) علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

(٣) المصدر نفسه، ص ٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٥) للوقوع على مثال ساطع عن سلطة الأب المطلقة انظر رواية: نجيب محفوظ، **بين القصرين** (١٩٥٦)، ص ٦، ١٤، ١٩ - ٢٠، ٥٨، و١٤٠ - ١٤١.

(٦) زيعور، المصدر نفسه، ص ٣٤.

تخضع للدرس والتجربة. فالعقلية السحرية ما تزال فعّالة على نطاق شعبي واسع جداً، وفي قطاع عريض داخل العقلية الفردية الواحدة. ولم تنظم العقلانية النشاطات الفردية الاجتماعية والسياسية: قطاعان، سحري وعلمي، يتراكمان بتلاصق. وتتعايش بنى تقليدية مع أخرى منهجية، واقتصاد تقليدي، تابع، بدائي، مع اقتصاد منظم، عقلاني، عصري[٨].

يدرك زيعور أن القلق ناتجٌ عن عوامل تاريخية واجتماعية عدة يمكن متى جرى فهمها من مواجهتها ومن ثمة تغييرها[٩]. ويدرك أيضاً أن سمات الشخصية التي يحللها هي محصلة الأوضاع الاجتماعية التي يمكن تغييرها، وليست ناتجة عن «طبيعة» جوهرية. يؤكد زيعور الحاجة إلى معرفة نقدية للذات، وهذه عملية يساهم في تحليلها على أنها الشرط الضروري لبلوغ الوعي الملائم:

فكيف يكون لنا أن نعارض أو نناقش تلك الآراء الأهوائية؟ وهل بالتالي نستطيع محاربتها ما دمنا مطبوعين، حسب تلك البدع، على أن نستسلم فقط ونتأمل ونتصوّف، بدل أن نتحدّى ونبني ونجرّب؟[١٠].

وعلى نحو مماثل للسعداوي ومرنيسي يفترض زيعور أن الذات منشأ اجتماعي، وهو في هذا لا يشير فحسب إلى نشوء الفرد في عملية التطور الاجتماعي بل أيضاً إلى التكوين الاجتماعي للنفس، وهذه ناحية لقيت تحليلاً دقيقاً ومنظماً مع المحلّل النفساني الماركسي ڤيلهلم رايخ[١١].

من هذا المنطلق نستطيع أن نستشف كيف أن عملية التنشئة الاجتماعية لا تؤثر فقط في «تربية» الفرد بل كيف أنها أيضاً تشترط مقدرته الداخلية على الوعي، وتصوغ فهمه لنفسه وللآخرين. وما جاهد زيعور والسعداوي ومرنيسي في التوصل إليه من تحليلهم هو تماماً تفسير هذه العملية بالذات، وهي تتكشف عن نفسها في إطار العائلة في المجتمع الأبوي المستحدث.

---

(٨) المصدر نفسه.

(٩) إن النمط المغاير للتبعية الأبوية وقمعها يبدو جلياً في «الاستقلالية» المريضة التي تفرزها علاقات الرأسمالية المتطورة: «كلما كان الاحساس بالعجز الاجتماعي عميقاً انكفأ نمو الأنا داخلياً، فالآخر يصبح في آن وسيلة إلى تحقيق أهدافي ومعيقاً لها. كلٌ منا يعمد في آن إلى الاختيار ويضطر أن يكون حراً، اي أن المرء يجد نفسه على الدوام مجبراً على تبني استقلالية انطوائية». انظر:

Richard Lichtman, *The Production of Desire: The Integration of Psychoanalysis and Marxist Theory* (New York: Free Press, 1982), p. 225.

(١٠) زيعور، المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(١١) لاحظ أن مقولة (Reich) الأساسية، وهي متطابقة مع موقف زيعور، تنادي أن بنية الفرد النفسانية تماثل بنية النظام الاجتماعي القائم. هذا معناه أن البنية النفسانية العربية تنتج من التنشئة الاجتماعية

والفرويدي، يقول بأن البنى العميقة في المجتمع والفرد «تعمل» بصورة مستقلة عن وعي الأفراد والجماعات. وبمعزل عن هذه الوجهة فإنّه يستحيل المضي إلى ما هو أبعد من الأحداث الظاهرة ويتعذر بالتالي إدراك معنى البنى الكامنة. ان تحليلنا هذا يرتكز أساساً إلى البنى العميقة للتبعية والاستقلال الذاتي.

ثانياً: التبعية والاستقلال الذاتي

التبعية والاستقلال الذاتي نظاما قيم وتشكُّل اجتماعي، وفي حين ترتكز التبعية إلى الخضوع والطاعة وتنهض على أخلاقية السلطة يقوم الاستقلال الذاتي على الاحترام المتبادل والعدالة، ويعتمد على أخلاقية الحرية.

قام عالم النفس السويسري جان بياجيه بتحليل التوترات، وما ينتج منها، منطلقاً من الجدلية الناشئة عن نظامي التبعية والاستقلال الذاتي[١٢].

وجد بياجيه أن نظام الطاعة والخضوع لدى الأطفال الذين هم دون سن السابعة أو الثامنة يتكشف عبر ردّات أفعالهم للأحكام والمواقف الخلقية الصادرة عن أهاليهم والبالغين. ففي هذه المرحلة يرضخ الأطفال لأوامر أهاليهم أو من ينوب عنهم طالما أن الشخص الذي يصدر تلك الأوامر اليهم ماثل أمامهم. وفي غياب ذلك الشخص يفقد القانون فعاليته، وتؤدي مخالفته إلى انزعاج ليس بذي بال. وفي مرحلة لاحقة، أي بعد الحادية عشرة أو الثانية عشرة تصبح تلك القوة دائمة، ذلك أن الطفل ينكفىء على نفسه ويتمثل صورة الأهل أو السلطة. لكن الخضوع الحاصل الآن غير مكتمل، فلا يزال الموقف من الأهل أو السلطة متناقضاً. ينصاع الطفل للأوامر الصادرة عن القائمين على شؤونه، وليس من مطلق شخص (أترابه أو من هم دونه سناً). يرتكز هذا الانصياع على الاحترام الذي يجمع بين العاطفة والخوف.

يسمي بياجيه هذا النوع من الاحترام أحادياً «إذ انه علاقة بين قاصر وولي أمره. بمعنى أن هذا الأخير أرفع من الأول مرتبةً». من الضروري تمييز هذا النوع من الاحترام عن الاحترام المتبادل القائم على التقدير من جانب الطرفين. يولّد الاحترام الأحادي في الطفل أخلاقية طاعة تتميز بالخضوع لإرادة غيره[١٣]. أمّا الاحترام المتبادل فيولّد في الطفل أخلاقية حرية ومساواة وعدالة.

---

(١٢) Jean Piaget, *The Essential Piaget*, edited by Howard E. Guber and J. Jacques Vonèche (New York: Basic Books, 1977).

تبعي إلى آخر استقلالي ذاتي. يورد بياجيه مثالين على كيفية حدوث ذلك. ففي المقام الأول من خلال الألعاب ذات القوانين، إذ ان الأطفال حتى سن السابعة يتلقون هذه الألعاب «جاهزة من أولياء أمورهم (بطريقة مستمدة من احترام أحادي) [و] يأخذون بها على أنها مقدسة، وذات حرمة، وأن مصدرها سامٍ (الأهل، الحكومة، الله، إلخ)». إلا أن الأطفال الأكبر سناً يتخذون موقفاً مغايراً من هذه القوانين نفسها، إذ إنهم يعتبرونها «نتيجة إتفاقية مبرمة بين رفاق جيل، كما يعتبرون أن القوانين قابلة للتغيير بوسائل ديمقراطية يمكن التوصل إليها بالإجماع»(١٤).

وفي المقام الثاني يرى بياجيه أن الاحترام المتبادل والمعاملة بالمثل يولّدان في الأطفال بعد الثامنة من عمرهم تغلّب العدالة على الطاعة، باعتبار الأولى قاعدة سلوك اجتماعية «متعادلة في المجال العاطفي مع التماسك في مجال العمليات الذهنية، باعتبار هذا التماسك قاعدة سلوك اجتماعية»(١٥).

يشير بياجيه إلى أن هناك ناحية أساسية في الاستقلال الذاتي تؤدي بالتأكيد إلى احترام القوانين أكثر من احترام التبعية، ذلك أن غياب أشكال السلطة يؤدي إلى انهيار أسس الطاعة(١٦).

وخلال هذه المرحلة المبكرة من التحول يبدأ الطفل بالتمييز بين «النزوات العشوائية» و«الابتكارات القانونية». وعليه ففي علاقات المساواة نجد:

ان كل شيء مباح، وأن كل قضية فردية تستأهل الاهتمام. وأن الرغبة في تغيير القوانين ليست خطيئة. فلا يحق لأحد ادخال ابتكار ما بمعزل عن القنوات التشريعية، أي باقناع اللاعبين الآخرين سلفاً وبالتسليم مسبقاً بقرار الأكثرية. ولذلك فقد تحدث انتهاكات إلاّ أنها اجرائية فحسب الاجراء وحده قسري إلا أن الرأي قد يكون دائماً عرضة للنقاش.

ولأنّ الطفل يتمسك ببعض قوانين النقاش ويتعاون مع رفاقه تعاوناً كاملاً فهو قادر على التمييز بين «التقليد المتّبع»، و«المثل الأعلى العقلاني»، وهذا ما يمكّنه من الانتقال من التبعية إلى الاستقلال الذاتي(١٧).

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(١٧) يؤكد بياجيه (Piaget) أن «التعاون»، وهو التعبير العملي عن الاعتراف والثقة المتبادلين، يشكل أساس الاستقلالية التي يمكن تحقيقها عبر المساواة: «حين يحل قانون التعاون مكان قانون الكبح يصبح عندئذ قانوناً خلقياً فعالاً. يمكن نشوء ذلك فقط من خلال التقدم الذي ينجزه التعاون والاحترام المتبادل التعاون بين الأطفال أولاً، ثم بين الطفل والكبار مع اقتراب الطفل من مرحلة المراهقة حين يدرك في سره [illegible]

العربية المستحدثة، فهذه العائلة تستمر في تغذية قيم التبعية ومواقفها. وما قاله ڤيلهلم رايخ يوجز المغزى الاجتماعي لهذه المعضلة:

[هذه العائلة] تخلق الفرد الخائف أبداً من الحياة والسلطة وهكذا فإنها تخلق من جديد إمكانية قيام حفنة من الأفراد ذوي النفوذ بتسلّم السلطة وقيادة الجماهير[(١٨)].

ثالثاً: نظام الولاء

إن العائلة الأبوية المستحدثة في إنتاجها أفراداً تبعيين تلبي حاجة أساسية من حاجات المجتمع الأبوي المستحدث، فهي تعزز نظام الولاء المركزي وتضمن استمرار النموذج الأوّلي للسلطة الأبوية.

وعلى الرغم من كافة المظاهر العقائدية، فإن ولاء الفرد الأساسي في المجتمع الأبوي «المحدّث» يتجه إلى العائلة أو العشيرة أو المذهب أو الطائفة. وبالنسبة إلى الفرد العادي في هذا المجتمع فإن فكرة المجتمع أو الوطن مجرّدة ولا تتخذ معنىً إلا في ارتباطها بالنماذج الأولية للقرابة والدين.

وفي إطار التقاليد الاجتماعية، فإن سلطة الأب وشيخ القبيلة والزعيم الديني (وليس الأمة أو الطبقة) هي التي تحدّد وجهة ولاء الفرد وموضوعه. تعمل هذه التقاليد على تقوية كلا الولاء الشخصي والتبعية اللذين يتربى الفرد عليهما في إطار العائلة، وتعزيزهما في الإطار الكلي للمجتمع داخل نظام الولاء وتوزيع الرضى والحماية.

ويوفّر تقليد الواسطة لنظام الولاء مرونة وحيوية، فما كان نظام الولاء المعقد كما هو قائم اليوم ليتجذّر ويترسخ وتصعب خلخلته لولا تقليد الواسطة. وهذا التقليد يتولد عن ذلك النظام، فالواسطة تضمن حماية الفرد والمجتمع ومصالحهما المادية، بما

= أما المفكر الألماني يورغان هابرماس (Juergen Habermas) فإنه يناقش النقلة من الخضوع إلى الاستقلالية على أنه تحوّل من «هوية ـ الدور» إلى «هوية ـ الأنا»، من «الخنوع» (الاتباعية) إلى «النهوض» (الحداثة): «تشمل النقلة من الخنوع إلى النهوض، من هوية ـ الدور إلى هوية ـ الأنا، على تحول جذري في الأوضاع القائمة، ويتجسد ذلك في النقلة من هوية ذاتية لا تعود تتماشى مع قيم الثقافة التقليدية وأشكالها، وتؤسس لنفسها مناهج نقدية تتحكم بفكرها». انظر:

Communication and the Evolution of Society, translated by Thomas McCarthy (New York: [n.pb.], 1970), p. 72.

(١٨) Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution: Toward a Self-Regulating Character Struc-*

المجتمع. إن **الواسطة** في الشكل الذي تتخذه في إطار العائلة لا تعمل فحسب على تنشئة الفرد اجتماعياً ليرضى بسيادة السلطة، بل انها تدرب المرء على التعامل بها، مثلاً من خلال توسط الأم أو العم أو قريب للعائلة يكتشف الطفل أنه، وعلى الرغم من عجزه الشخصي، إلا أنه قادرٌ على التحرك في نظام القوى القائم. ويبدو ذلك جليًا في الواقع الاجتماعي الأوسع: ذلك أن حتى أدنى الأفراد مرتبةً يلقى آذاناً صاغية لدى أصحاب الشأن والجاه بعد توسط الأقرباء والأصدقاء، أو أصدقاء الأقرباء أو أصدقاء الأصدقاء. وعليه، فإن نظام الولاء وما يصاحبه من تلبية الاحتياجات يسهل على الفرد القناعة بواقعه. ومع أنه لم يتم قهر الاغتراب كليًا إلاّ أن الفرد يشعر بانتمائه إلى نظام يوفّر له الحماية ويمنحه الاحساس بالرضى.

وما يميز نظام الولاء هو أن كل فرد مرتبط به يتوخى الربح. يتضح ذلك في تقليد **الواسطة**، ذلك أن طالب المعروف ومسبغه والوسيط يحصلون جميعاً على فائدة ما. لكن يبقى مسبغ المعروف أكثرهم جنياً للربح، فهو الذي يتمتع بالنفوذ والجاه، الأمر الذي يمكّنه من صنيع المعروف.

وفي غالب الأحيان يكون اللجوء إلى المساعدة عند عتبة أصحاب النفوذ والجاه للبقاء في قيد الحياة، وهذه حاجة تفرضها على طالب المساعدة أوضاع اجتماعية لا يقوى على تغييرها، فلا يجد بدًّا من الرضوخ لها. وإذ ما التجأ الفرد إلى الدولة وقوانينها فإنه سرعان ما يكتشف أن ذلك لا يضمن له العدالة أو الحماية. ان الولاء الأبوي المستحدث في خرقه الشرعية وتخطيه المؤسسات العامة يحرم الفرد من مطالبته بحقه في الاستقلال الذاتي.

إن ما يميط اللثام عن هذه الدوامة الاجتماعية هي العقوبة التي يتعرض لها الابن حين يعصى إرادة أبيه في نمط العائلة التقليدي، إذ يصبح الابن عاجزاً ومسلوباً من حقوقه ومجرداً من ملكيته فيقع تحت رحمة أبيه. ثم ان جهود الابن تنصبّ على البحث عن سبل تعمل للحصول على غفران والده له ورضاه عنه. فيتعلم الابن عبر التجربة المؤلمة أنه يأمل في الوصول إلى هدفه المنشود بالخضوع لإرادة أبيه. هنا يُمنح الابن بعض حقوقه وقد بلغ فيدرك انها حقوق لا يمتلكها بالأصل ولكن أسبغت عليه من سلطة عليا.

وفي سياق الولاء القائم على العجز والخضوع يبدو جليًا أنه لا يمكن تصور فكرة العقد الاجتماعي. فالمجتمع في الواقع خاضع فقط لإرادة أصحاب النفوذ والجاه، وهذه إرادة لا يحدها سوى القدرة المادية والروادع الأخلاقية. ولذا فالقانون ليس في

الاجتماعية القائمة وحمايتها. ولأن المعارضة الشرعية غير ممكنة، فإن التآمر والتمرّد يصبحان البديلين الوحيدين. وعلى نحو مماثل فحين يُحظر النقاش العلني، فإن التآمر والعنف هما الشكل الباقي للاقناع.

ومع ذلك، فإن نظام الولاء يشل من فعالية أية بنية يهيمن عليها، ذلك أن هذا النظام في وضعه الامتثال قبل الأصالة والطاعة قبل الاستقلال الذاتي يقضي على موهبة الابداع، وينمّي فقط تلك القوى التي تساعد على الابقاء عليه. وتصبح مصالحه ومتطلباته الخاصة، وليس ما يتعلق منها بالمؤسسة أو المجتمع اللذين ينشأ فيهما، هي المقاييس النهائية للتقييم والعمل. ويسري هذا التأثير في الجامعات والمدارس والمستشفيات ووكالات الحكومة والمتجمعات الحرفية، اضافةً إلى المؤسسة العسكرية وبيروقراطية الدولة والحزب «الثوري». ولا يتمكن النقد الخارجي، ومهما كان حجمه، من تغيير البنية الداخلية لنظام الولاء، فحيث تتوفّر علاقات الأبوية - الخضوع/ السيطرة، الشعور بالتفوق/ الشعور بالنقص، الولاء/ الامتثال - يسود الولاء.

إن لاعقلانية النظام الأبوي المستحدث ليست خاصية فطرية للأبوية، كما هي عليه، ولكن للأبوية «المحدَّثة». فالثقافة الأبوية التقليدية بأنظمتها الخاصة بالحماية والقسر والشهامة والطاعة لهي سليلة أوضاع لم تعد قائمة. إن الأبوية التقليدية بشكلها المحض لا يمكن أن تحيا في العالم الحديث، ليس لأنها «تقليدية»، بل لأنها لم تعد كذلك ولا يمكن أن تعود كذلك. ولذا فإن الأبوية «المحدّثة» (الأبوية المستحدثة) لهي السبب وراء كل محاولة يقوم بها المجتمع لردع الحداثة وللحفاظ على الوضع القائم.

الفصل الخامس

الجذور الاجتماعية التاريخية للأبوية المستحدثة

يتوجب علينا الآن القيام بمراجعة موجزة للتطور الاجتماعي / التاريخي للأبوية (المستحدثة). ومن ضمن القضايا التي سنطرحها، هناك قضية مركزية هي الاقطاعية التي يراها سمير أمين نوعاً من التشكل الاجتماعي الذي لم يظهر في العالم العربي إلاّ في نهاية القرن التاسع عشر، ونتيجة الامبريالية الأوروبية آنذاك[1]. وهناك قضية أخرى ربما كانت على مستوى الأهمية نفسها، هي تحديث المؤسسات والتشريعات في ظل العثمانيين، الأمر الذي أدّى إلى تغيير طبيعة ملكية الأرض وتشكل طبقة واسعة من الملاكين الكبار. وفي المجال السياسي، فإن التطور الهام كان تنامي الوعي العقائدي الذي انصبّ على فهم التغير الاجتماعي والسياسي، كما انعكس في أدبيات الليبرالية العلمانية والاصلاح الإسلامي. والقضية الأخيرة هنا التي تحتاج إلى تمعن هي ظهور سلطنات صغيرة ذات أشكال حديثة ـ دول حديثة صغيرة ـ على أنها الشكل المهيمن لنفوذ نظام حكم الدولة في المرحلة اللاحقة للاستقلال الوطني.

أولاً: الأشكال السياسية للأبوية التقليدية

شهد العالم العربي على مرّ التاريخ نشوء أشكال عدة من السلطة السياسية (والتنظيمية). وكما رأينا في الفصل الثاني، فإن أكثر الأشكال جوهرية هو نمط السلطة الأبوية القبلية السابق على ظهور الإسلام الذي نهضت عليه كافة الأشكال اللاحقة،

(1) Samir Amin, *The Arab Nation*, translated from French by Michael Pallis, Middle

خلافة الأمويين والعباسيين التوسعية (من القرن السابع حتى القرن الثالث عشر) التي أضفت على نمط الحكم الأبوي شكل الدولة العامة. فما ان انحلّت الخلافة التوسعية حتى ظهر شكل السلطنة التي كانت في البدء دولة صغيرة ذات حكم مطلق ثم أصبحت في ظل العثمانيين سلطنة ـ خلافة توسعية بقيت على شكلها هذا حتى القرن العشرين. إن هذه الأشكال الستة جميعها حدّدتها تطورات تاريخية معينة، أهمها الانحلال المبكر للقوة التوسعية (في ظل الأمويين والعباسيين) والتفكك السريع للعالم العربي الإسلامي، وسيطرة النخبة المحاربة ونشوء السلطنات الصغيرة (بدءاً من القرن الثاني عشر) والغزوات الأجنبية ـ السلاجقة، الصليبيون، المغول، الأتراك العثمانيون ـ وانهيار التجارة البرية (القرن السادس عشر)، وما عقبها من ركود اقتصادي، وتفكك سياسي عسكري، وإدخال التنظيمات العثمانية (في القرن التاسع عشر) والسيطرة الاقتصادية والسياسية الأوروبية، وما تلاها من امبريالية واستعمار أوروبيين مباشرين.

لقد افتقرت الأبوية في شكلها القبلي المبكر وفي أشكالها السياسية الأكثر تقدماً في ظل الامبراطورية والسلطنة إلى أسس جغرافية واضحة، مع أن أسسها الاجتماعية كانت دائماً الهوية الدينية والإثنية. ولذلك فقد شهد المجتمع العربي حتى القرن العشرين حركتين اجتماعيتين أساسيتين فقط، عملتا على تجاوز هوية العائلة ـ العشيرة وتطلعاتها، أي ثورة النبي الكريم في القرن السابع في دعوتها إلى احلال أمّة الإسلام مكان القرابة القبلية، ثم الحركة القومية العربية في دعوتها إلى جمع عرب القرن العشرين تحت راية عقيدة علمانية في وطن قومي واضح الحدود الجغرافية.

إلّا أن القبلية الأبوية منذ بداية عهدها برهنت عن مقاومتها الداخلية للتغير وبقيت تركيباً أساسياً في بنية الأمة بمعنييها الديني والعلماني.

ففي الحالة الأولى كانت البنية القبلية غير قابلة للتفكك بالفعل، فوفّرت بذلك إطار عمل جاهز لحركة النبي الكريم. اشتمل المجتمع الإسلامي على عائلات وعشائر اعتنقت الإسلام، وهكذا، وبعكس ما هو متوقع، فإن أدنى أنماط الهوية ظهر على أنه حجر الأساس في بنية الإخاء العالمي التي رمى الإسلام إلى إقامتها.

وفي الحالة الثانية، كان المفهوم العلماني لتعبير الأمة كما دعت إليه القومية العربية يشتمل على البعدين الإسلامي والقبلي.

ولربما فسرت هذه الحقيقة الازدواجية القائمة في صلب الحركة القومية العربية منذ نشأتها.

ارتكزت بنية الأبوية خلال تطورها الاجتماعي/ الاقتصادي إلى تشكُّل قبلي/ تجاري يتميز بالتجارة البرية أكثر من تميزه بالإنتاج الزراعي المحض. وجرى سمير أمين مجرى كارل ماركس في Grundrisse(٢) حين اعتبر أن هذا التشكل قد اتخذ صفة نمط إنتاج «رافد وغير اقطاعي»(٣). وتبعاً لهذا المنظور فإن الملكية الزراعية مصحوبة بنوع من الاقطاعية لم تظهر في العالم العربي إلاّ في فترة متأخرة، أي حين دمج الشرق الأوسط في سوق الرأسمالية العالمية ووقع تحت السيطرة الاستعمارية المباشرة. ومع أن هذه النظرية لا تزال في حاجة إلى المزيد من البحث والتدقيق، إلا أنها تلقي بعض الضوء على التطور المميز للأبوية العربية، وتطرح السؤال المركزي التالي: كيف اختلف تطور الاقطاعية الأوروبية عن تطور النظام الأبوي في العالم العربي، وما هي نتائج هذا الاختلاف؟

إن العناصر التي تميز التطور الاجتماعي والاقتصادي الذي شهدته أوروبا منذ عصر النهضة وحتى الأزمنة الحديثة تتحدر من تجربتها الاقطاعية وموروثها. لقد مثّلت الاقطاعية نمطاً اقتصادياً ـ اجتماعياً أرقى وأكثر تقدماً من نظام الأبوية السابق على الحداثة. وذلك مردّه تجاوز الاقطاعية لنظام القرابة وروابط الدم(٤). ففي أوروبا الاقطاعية استبدلت الروابط القائمة على القرابة والدم بروابط اجتماعية وسياسية، في حين أن صلات القرابة في المجتمع الأبوي العربي بقيت الروابط الأساسية، واستمرت العائلة ـ العشيرة الوحدة الجوهرية للعلاقات الاجتماعية والسياسية. وفي حين تمكنت الاقطاعية في أوروبا الغربية من خلق سلطات محلية متزامنة مع السلطات المركزية ومراكز الانتاج الزراعي، فإن المدن في الوطن العربي لم تتطور أبداً إلى بلدات مستقلة وبقيت دائماً منعزلة عن القرية، فنشأ هناك تنافر تاريخي بين المدينة والريف.

إن المفهوم الاجتماعي والقضائي للمواطنية المدنية والمرتكز على العلاقات الاقطاعية كما تنامى في أوروبا لم يظهر أبداً في مدن المجتمع الأبوي العربي وبلداته، فهذه المدن والبلدات نهضت على علاقات القرابة والنظام القبلي فلم تتطور العلاقات الاجتماعية والنظام المدني.

ولكن هناك ظاهرة أُخرى تسترعي الاهتمام، فقد ارتكزت كل من الأبوية

---

(٢) Karl Marx, *Grundrisse: Introduction to the Critique of Political Economy*, translated by Martin Nicolaus (London: Penguin, 1978), p. 473.

(٣) Amin, Ibid., p. 23.

(٤) Marc Bloch, *Feudal Society*, translated from French by L.A. Manyon (Chicago, Ill.:

وليس على نظام هرمي للمجتمع. وكان الفرسان والفلاحون الأوروبيون يشكلون نمطا مشابهاً لتقسيم العمل بين «التجار المحاربين» والمزارعين في الريف في الوطن العربي، وتسمية «التجار المحاربين» هذه أطلقها سمير أمين مستفيداً من مقولات ماكس ڤيبر(٥). يكمن الفرق الأساسي بين نموذجي السلطة الاقطاعية والسلطة الأبوية في طريقة التعبير عن مفهوم السلطة في كل من النموذجين. اعتبر المؤرخ الفرنسي مارك بلوك ان الأثر الفعّال للاقطاعية في تطور أوروبا السياسي قد تجسّد في فكرة العقد الاجتماعي بين الحاكم والرعية. اختتم بلوك أثره النفيس عن المجتمع الاقطاعي بالكلمات التالية:

ارتكزت أصالة [الاقطاعية الغربية] إلى التوكيد على فكرة التعاقد القادرة على توثيق الصلات بين الحكام، مع أنها كانت في ذلك تضطهد الفقراء. إلا أنها في الواقع اكسبت الحضارة الغربية موروثاً لا زلنا نتوق إلى العيش في أكفانه(٦).

وعلى النقيض من ذلك، فإن مفهوم العقد بين الحاكم والمحكوم لا أساس له في نظرية الأبوية الإسلامية العربية أو ممارستها. ذلك أن إرادة الحاكم مطلقة ولا تحدها إلا مشيئة الله، أي أن شرعية تلك الإرادة مستمدة من حق إلهي وليس من رضى الرعية. وعليه كانت الحكمة القضائية أن الامتثال لمشيئة الحاكم واجب ضروري، وإن كان الحاكم مجحفاً. وبالتالي فالثورة عليه لا تبرير لها، ومهما كانت البواعث على ذلك. وبالطبع فقد انتهكت هذه الحكمة في الممارسة، فمنذ وفاة النبي الكريم اتّسمت مراحل التاريخ العربي كافة بالانقسام والثورة. ولأن النظرية نجحت في عدم الاكتراث بالممارسة، واكتفت بالقول، فالتناقض بين ما هو قائم وما يفترض أن يكون لا يسمح أبداً بمظهر حلٍ حقيقي داخل اطار تلك النظرية. وفي الممارسة الاجتماعية لا يجد هذا التناقض مخرجاً للتعبير عن نفسه إلا من خلال نهجين متعارضين: الخضوع أو الانتفاضة.

ثالثاً: تطور الأبوية السابقة على الرأسمالية

حين كانت أوروبا تدخل عصرها الحديث، وأثناء عملية تحولها إلى المركز المسيطر في العالم، كان العالم العربي ما زال واقعاً تحت سيطرة السلطنة العثمانية، ويدخل ما أُطلق عليه عصر الانحطاط الذي استمر حتى القرن التاسع عشر. ولذلك

---

(٥) دهش ماكس ڤيبر (Max Weber) من الظاهرة التي يلمح إليها سمير أمين، خلقية الإسلام القتالية، وهذه مقولة أساسية اعتمدها ڤيبر لتفسير مناقبية الإسلام. والمعروف أن ڤيبر كان يمتلك حدساً ثاقباً في فهم بعض الظواهر الاجتماعية والسياسية في التاريخ الإسلامي.

كانت البنية الأساسية للامبراطورية العثمانية زمن أوج توسعها (في القرنين السادس عشر والسابع عشر) بنية استبدادية محضة. وصفها مونتسكيو على أنها «حكومة قائمة ولا فرد فيها يتمتع بمواطنيته»[٧].

وكما أوردنا سابقاً، فإنه خلال القرون الأربعة من الحكم العثماني شهد اقتصاد العالم العربي تدهوراً مستمراً، في الوقت الذي كانت أوروبا تزداد قوة وسيطرة. وفي نهاية القرن السادس عشر أصيبت التجارة البرية بهزيمة لا شفاء منها، وذلك مردّه إلى ازدهار التجارة البحرية حول رأس الرجاء الصالح، واقتصار الإنتاج في الاقتصاد العربي على الزراعة والحِرف اليدوية التي لم تشهد في هذه المرحلة أي تبدّل في أسلوبها أو نمطها على غرار ما حدث في أوروبا.

وحتى القرن التاسع عشر، لم يكن هناك أنظمة تشريعية ـ عقلانية بمعناها الدقيق تتحكم بالنشاط الاقتصادي في الامبراطورية العثمانية. ففي التعامل الاقتصادي كانت الشريعة الإسلامية هي الأساس الوحيد للمقايضة، أي أن نمط التعامل كان يرتكز على ثقة «أخلاقية» أو تهديد مادي، وليس على نظام تشريعي. وعلى مدى معظم هذه الحقبة كانت الدولة غالباً ما تلجأ إلى مضايقة طبقة التجار، وأحياناً تهدّدها بالمصادرة التعسفية أو بالاضطهاد الفظيع. وقد أفادت هذه الأساليب من الاستثمار في المشاريع الكبرى وأدّت إلى تخزين الذهب، وفي فترة لاحقة إلى شراء الأملاك العقارية بدل تراكم رأس المال. ولم يكن هناك حظّ لظهور نمط رأسمالي حديث إلى جانب النمط الرأسمالي التجاري التقليدي.

وحتى صدور قانون الأراضي في ١٨٥٨، كان عدد الممتلكات الخاصة محدوداً جداً في الامبراطورية العثمانية ومصر، باستثناء ما اختص منها بالسلطان (أي الدولة). انحصرت الملكية الخاصة في المدن بالأسر والمؤسسات الدينية (أملاك الوقف). أما في الريف، فإن ملكية الأرض كانت رهناً باستغلال الأرض ودفع الجزية، وليس تبعاً لأي تشريع. وبعد عقد، أي في ١٨٦٧ صدر قانون زراعي منح للمرة الأولى ملاّكي الأرض صكوكاً قانونية بممتلكاتهم[٨].

---

(٧) يضيف مونتسكيو (Montesquieu) في روح الشرائع (وفي ذهنه يتمثل السلطان العثماني): «فحيث يعلن الأمير نفسه مالكاً للأرض ووريثاً لرعاياه لا يصلح حال. تشاد الدُوْر للسكن فحسب، فلا تشق ترع ولا يستنبت شجر. كل شيء يستمد من التربة ولكن لا يعود إليها شيء. لا تحرث الأرض وتمسي البلاد بأسرها صحراء». Charles Louis de Secondat Montesquieu, *The Spirit of Laws* (New York: [n.pb.], 1949), vol.1, p. 65.

(٨) انظر: William Hardy Wickwar, *The Modernization of Administration in the Near*

وضغطها في القرن التاسع عشر يكسب شيئاً من مصداقية متى تمّ الأخذ به على ضوء هذه التطورات. لقد ترسخت أشكال ملكية الأرض عبر التاريخ: فحيثما انقرضت البداوة لتحلّ مكانها الزراعة وجدت الأبوية القبلية تعبيراً عن نفسها في ملكية الأرض ومع تمتع شيوخ القبائل بأملاك مميزة. كانت هذه العملية شائعة زمناً طويلاً قبل الفتح العثماني، واستمرت في بعض أجزاء الوطن العربي حتى القرنين التاسع عشر والعشرين. إلاّ أن الملكية الخاصة لم تكتسب شرعية قانونية إلا مع صدور قوانين الملكية الغربية. ثم نشأت طبقة من شيوخ القبائل القاطنين في المدن وليس من الأرستقراطية الزراعية الاقطاعية، وهكذا فإن قوانين الملكية الجديدة عزّزت مواقع هذه الطبقة الجديدة وملكيتها ـ وأيضاً طبقة التجار الكبار في المدن وكبار المسؤولين الحكوميين والأعيان والوجهاء. ومن بين هؤلاء بدا واضحاً أن شيوخ القبائل هم الأوفر حظاً، إذ انهم فجأة وجدوا أنفسهم ملاّكين شرعيين لممتلكات واسعة كان معظمها ملكاً جماعياً لأفراد القبيلة (الفلاحون).

لقد غذّت هذه التحولات القانونية والاقتصادية البنى الأبوية السابقة على الرأسمالية بزخم سياسي جديد. ومما لا شك فيه أن قيام الحكم الاستعماري (وشبه الاستعماري) في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين قد عزز مواقع شيوخ القبائل، والعائلات التجارية التقليدية ورجال الدين والأعيان المحليين ووفر لهم مكانة اجتماعية جديدة، مما ساهم في نشوء طبقة برجوازية وطنية واضحة المعالم عند منتصف القرن العشرين حين أنجز الاستقلال الوطني. وبالطبع فقد كان من نتائج التدخل الأوروبي في العالم العربي تحديث التشريع للبنى الأبوية في المجتمع.

رابعاً: التحديث العثماني

من الضروري أن نعيد إلى الأذهان أن مواجهة أوروبا العالم العربي بعد الحملات الصليبية قد وقعت أولاً في نهاية القرن الثامن عشر (حملة نابليون على مصر) ثم على مدى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وحين نزلت القوات الفرنسية إلى مصر في ١٧٩٨ كان المجتمع العربي الواقع تحت الحكم العثماني قد تدنّى إلى مستوى انحلال كامل، فالاقتصاد تقلّص إلى كفاف، والريف تعرّض لغزوات البدو والجند وجباة الضرائب فاستحال يباباً، وعدمت المدن النشاط، وغابت عنها سبل التجارة، وانحصر الانتاج بعدد محدود من صناعة الحِرف اليدوية. أما السكان

وإلى أي شكل من أشكال الاستقلال المدني(٩).

وأدّت هذه المواجهة بين أوروبا والوطن العربي إلى ظهور المحاولات الأولى الرامية إلى التحديث من جانب الامبراطورية العثمانية ومصر ـ في البدء تحديث البنى العسكرية والبيروقراطية ثم النظام القانوني، وفي مرحلة لاحقة التعليم والاقتصاد وأنماط الحياة اليومية في صفوف الجماعات المترفة. ويمكن القول إن تفكك النظام الاقتصادي والاجتماعي للامبراطورية العثمانية قد بدأ فعلياً مع الصدمة الأولى للغزو الفرنسي ـ ممثلاً بالمواجهة المأسوية بين جيش نابليون الحديث وخيّالة المماليك البدائية (والمسلحين بالرماح والمتمنطقين بألبسة مزركشة). يمكن النظر إلى تاريخ العالم العربي منذ حملة نابليون وحتى الوقت الحاضر على أنه نضال مستمر بشكل أو بآخر ضد أوروبا وسيطرتها السياسية والثقافية والاقتصادية. وبعكس اليابان، فإن حافز العالم العربي إلى التحديث كان خارجياً على الأقل في مراحله الأولى: يبدو أن الحالة الداخلية إلى التحديث لم تكن قد تبلورت إلى حد كافٍ للتعبير عن أهداف اجتماعية واضحة المعالم. وحين يقرأ المرء وصف الجبرتي(١٠) مواقف العلماء المسلمين غير المكترثة لعرض الفرنسيين عجائب العلم الأوروبي الحديث، فإنه يميل إلى الاعتقاد أن المجتمع الأبوي آنذاك لم تكن لديه أيّة رغبة في التحديث (يبدو أن اليابان وحدها في الوطن غير العربي قد تمكنت من الاستجابة للغرب وتبعاً لأسباب اجتماعية واقتصادية معيّنة بنهج إستقلالي ونمط موجّه).

وبأية حال من الأحوال، لم يتمكّن العرب الواقعون تحت حكم الامبراطورية من القيام بأي تغيير في الاصلاحات المؤسسية (عسكرية، بيروقراطية، تشريعية) التي فرضت عليهم وحدّدت مسار التحولات اللاحقة. فما ان كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى لم يكن هناك مفرّ من المد الحضاري الذي اجتاح المجتمع التقليدي وأدّى إلى نشوء نخبة تشربت ثقافة الغرب إلى حدّ ما. ولربما كان من الممكن تكيّف العرب مع الهجمة الأوروبية في مرحلة لاحقة لولا انهيار الجبهة الاقتصادية. وهنا أيضاً نجد أن المقارنة مع اليابان تلقي ضوءاً يساعد على فهم المشكلة. ففي حين كانت اليابان تعي تماماً الآثار الناجمة عن القروض الأجنبية فاعتمدت على مواردها

---

(٩) وعلى النقيض من ذلك، فحين قامت اليابان بالانفتاح على أوروبا لأكثر من نصف قرن مضى كانت مهيأة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً للتعامل مع التحديث باعتمادها على نفسها ودون وقوعها فريسة للهيمنة الغربية.

(١٠) في ما يختص بإدخال التنظيمات بقرار سلطاني في عام ١٨٣٩، انظر النص في:

Jacob Coleman Hurewitz, ed., *The Middle East and North Africa: A Documentary Record*, 2nd ed. revised and enlarged (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1975), pp. 269 -

تقترضان من أوروبا دون رادع، الأمر الذي أشاع القروض الأجنبية وعرقلة التحول الرأسمالي. وقد استمر هذا النمط من الممارسة، وبخاصة في مصر، حتى يومنا هذا.

خامساً: مواجهة الأبوية المستحدثة للهجمة الأوروبية

لقد ولّد الزخم الأوروبي تناقضاً عميقاً بين نموذجين حضاريين: النموذج العلماني العقلاني الآخذ من التجربة الغربية، والنموذج التقليدي المجذّر في تعاليم الإسلام وقيمه.

عبر هذا الصراع بين الاصلاحية والعلمانية الغربية انعكس الشكل الأساسي للهيمنة السياسية/ الثقافية الأوروبية في أذهان المثقفين العرب وتجاربهم. ويمكن رصد مسار التطور الأساسي على النحو التالي:

فمنذ بداية القرن التاسع عشر كان معظم الوطن العربي قد أُدمج في النظام الأوروبي العالمي، فما ان اندلعت الحرب العالمية الأولى حتى كان الوطن العربي هامشاً آمناً للسوق العالمية الرأسمالية، مما رسخ آنذاك علاقته التبعية الاقتصادية والثقافية. إلاّ أن تحقيق الاستقلال الوطني (في أعقاب الحرب العالمية الثانية) وتنامي الاشتراكية العربية (في الخمسينيات والستينيات من هذا القرن) لم يدحرا تلك التبعية ولم يخففا من وطأتها. وفي القرن العشرين نما في رحم هذه العلاقة نظام اقتصاد تبعي ونظام دولة ينهض على مجتمع أبوي مستحدث ذي بنية سياسية اقتصادية مشوهة. وفي نهاية قرن الأبوية المستحدثة ـ القرن العشرين ـ لم يعبّر «الاستقلال» السياسي عن نفسه في شكل القومية العربية المنادية بالوحدة العربية ـ وهي منذ اليقظة مرام ثلاثة أجيال من دعاة القومية العربية ـ بل في عدد من الكيانات القطرية والمتعادية، في حين ان حدود معظم الدول عربية لم ترسم بملء إرادتها الوطنية بل بالاتفاق في ما بين الدول الأوروبية المستعمِرة، فكانت معظم البُنى الداخلية لكل دولة ـ بيروقراطية الدولة، المحاكم، الشرطة، الجيش ـ صنيعاً أوروبياً. وعلى نحو مساوٍ من الأهمية كان التأثير الأوروبي الأمريكي في التعليم والثقافة بشكل عام: فالتعليم من الحضانة وحتى الجامعة حذا حذو الأنماط الغربية. وإضافة إلى ذلك، فإن نماذج الفكر والثقافة وأساليب المعيشة والحياة والاستهلاك جرى نسخها عن أوروبا (ثم أمريكا). وسرعان ما تمكّن الغرب من إشاعة نفوذه، حتى في تلك الأصقاع التي لم يكن قادراً على فرض إرادته عليها مباشرة.

حدث كل ذلك في إطار الممارسة الاجتماعية. وداخلياً كان تطور الحياة السياسية

والقيم العلمانية وحرية الصحافة والاقتصاد الحر تعبر عن مصالح الطبقة الوسطى الناشئة في المدن، وهي طبقة وقف في طليعتها أصحاب الحِرف في مصر وسوريا الكبرى. وعلى اتصال وثيق بالليبرالية كانت الحركة القومية العربية التي دعا إليها المثقفون المسيحيون السوريون.

أما الاصلاحية الإسلامية فمع أنها لم تعارض قيم الليبرالية أو القومية بصورة واضحة أو مباشرة، إلا أنها ارتكزت في طرحها إلى أن أحياء الإسلام وليس القومية هو الحافز الرئيسي وأساس الوحدة. لكن التناقض بين القومية والجناح الأصولي للبعث الإسلامي بقيَ مستتراً، ولم يبرز واضحاً إلاّ في مرحلة متأخرة جداً، أي حين واجهت الأبوية المستحدثة أزمة مستفحلة (نعالج هذه الأزمة في الفصل الأخير) في الربع الأخير من القرن العشرين.

وما ان انتهت الحرب العالمية الأولى، حتى شهد كل من العراق ومصر استقلالاً وطنياً محدوداً ومشروطاً (الدولتان الأخريان المستقلتان في مرحلة ما بين الحربين العالميتين هما العربية السعودية واليمن). تأسس في كلٍّ من العراق ومصر نظام ملكي يتكىء إلى الديمقراطية البرلمانية والنهج القومي الليبرالي. وفي بقاء هذين النظامين الملكيين في العراق ومصر حتى الخمسينيات فقد وفرا التجسيد الملموس لإمكانات الديمقراطية الغربية المستوردة ومحدودياتها. ووجدت القومية العربية خلال فترة ما بين الحربين العالميتين تعبيراً عن طرحها في مناهج عدة أحزاب سياسية في دول الهلال الخصيب. أما عقب الحرب العالمية الثانية، فقد تجسد طرح القومية العربية في ثلاث حركات رئيسية هيمنت على الحياة السياسية العربية حتى نهاية الستينيات: حركة القوميين العرب وحزب البعث العربي الاشتراكي والناصرية. عمدت هذه الحركاتِ الثلاث إلى إزالة نظام تعدد الأحزاب الغربي ودعت إلى الوحدة العربية وتبنّي «الاشتراكية العربية».

وخلال هذه الفترة تخلفت الأصولية الإسلامية عن اللحاق بالركب. وعلى الرغم من النجاح النسبي الذي حققه الأخوان المسلمون في مصر، لم يكن من السهل عليهم اختراق الحياة السياسية طالما أن الليبرالية الديمقراطية والقومية العربية الوحدوية والعلمانية كانتا مهيمنتين وقادرتين على جذب الطاقات السياسية في المجتمع. إلا أن انهيار الناصرية (عقب هزيمة حرب ١٩٦٧)، وفشل البعث في إقامة الوحدة بين سوريا والعراق، وتبعثر حركة القوميين العرب ـ كل ذلك وفّر الأجواء الملائمة لنهوض الأصولية الإسلامية على شكل حركة خلاص في وجه التحديات الداخلية والخارجية كافة.

يمكن قياس المسافة الفاصلة بين الاصلاحية الإسلامية الحديثة التي دعا إليها عبده والأفغاني وبين الأصولية المعاصرة بمدى اخفاق الليبرالية والقومية العربية واليسار الراديكالي وتعثّرها جميعها خلال الفترة الممتدة من ١٩٢٠ إلى ١٩٧٠. ومما تجدر الإشارة إليه أن نهاية الحياة السياسية العامة في الوطن العربي (بمعنى أفول الحرية السياسية المعبّر عنها في نظام ينهض على تعدد الأحزاب) قد تزامنت مع بداية اكتساب الجماهير العريضة في الوطن العربي الوعي السياسي واندماجها في الحياة السياسية ـ تحت تأثير التعليم الابتدائي العام والخدمة العسكرية والثورة في المواصلات والاتصالات والتحول البروليتاري والهجرة إلى المدن. ففي الوقت الذي بدا خلاله المجتمع العربي المستحدث مهيئاً موضوعياً للتغير الاجتماعي تعرّض لنكسة قوية: بدلاً من تحوله إلى الديمقراطية الرأسمالية أو الاشتراكية الديمقراطية اختط المجتمع مساراً سياسياً معاكساً، وارتدّ إلى أشكال تشبه السلطنات القديمة، تقوم على سلطة فردية لا ضابط لها. وأصبحت هذه السلطنات (بشكليها «التقدمي» و«الرجعي») بمثابة القلاع الحصينة، وذلك بسبب ما توفّره للأنظمة من وسائل حديثة للسيطرة الكاملة بمختلف الأشكال وعلى المستويات كافة.

وسواء كانت الدولة جمهورية أم ملكية، تقدمية أم محافظة (في العقيدة والنظام الاجتماعي) فإنها تجسدت في شكل معينٍ من السلطة. لقد أصبحت الدولة ـ السلطنة القوة المركزية المسيطرة في المجتمع، ليس فقط باحتكارها السلطة القسرية، ولكن أيضاً باتساع قوتها الاقتصادية المتعاظمة ـ على أنها مالكة الصناعات الأساسية ومصدر كافة الاستثمارات الكبرى، والجهة الوحيدة المقترضة دولياً وموفّرة الخدمات الأساسية. وعلى هذا النحو أخذت الدولة السلطنة الجديدة على عاتقها مسؤولية تحويل المجتمع، وهو تقريباً الدور نفسه الذي اضطلعت به البرجوازية الأوروبية في المراحل الأولى للثورة الصناعية. وبخلاف قوة البرجوازية في القرن التاسع عشر، فإن جبروت السلطنة الجديدة قد تنامى بسرعة هائلة بالقياس إلى نمو الاقتصاد والقوة العاملة، ذلك أن تحكّم الدولة بميزانية هائلة تجمعت من عائدات مفاجئة (ليس فقط في الدول المنتجة للنفط) جعلها خلال سنوات معدودة أكبر أداة توظيف في المجتمع. وكما أن المركزية السياسية (التي نشأت في كافة الدول بعد تحقيق الاستقلال الوطني) أدّت إلى سلطوية متزايدة، فإن الغنى المفاجىء قد صاحبه فقر متزايد (نتيجة التضخم وارتفاع الأسعار)، وازدادت واتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، مما نتج منه، كما سنرى،

ينـظر إليه عـلى أنه محصّلة للقـوى المجـذرة نفسهـا التي أدت إلى ظهـور بنيـة المجتمـع الأبـوي المستحدث ـ عـلى أنها التعبير عن الثقـافة التقليـدية لـلأبـويـة التي أحـدثتهـا الامبريالية الغربية في نظام التبعية الرأسمالية.

الفصل السادس

الأبويّة المستحدثة في عصر الامبرياليّة

أولاً: السيطرة المباشرة وغير المباشرة

كيف ساهمت الامبريالية (أي الامبريالية والاستعمار معاً) في تشكيل البنية الاجتماعية الثقافية للأبوية المستحدثة التي نقع عليها اليوم في العالم العربي؟ في **الفصل الخامس** كنت قد تطرقت إلى هذا الموضوع، فرأينا كيف كانت التحركات المبكرة في الامبراطورية العثمانية دفاعية في الأساس، إذ أعيد تنظيم المؤسسات العسكرية والادارية. وكانت تلك التحركات هي الخطوات التحديثية الاستقلالية الأولى، ولربما الأخيرة في مجابهة التحدي الأوروبي. وبصورة أكثر تحديداً، فإن كافة عمليات التحديث اللاحقة قد نضجت وسط علاقات الخضوع والتبعية. ففي ظل الهيمنة الأوروبية أصبح التحديث وظيفة يؤديها نظام الحكم الاستعماري والتسلط الامبريالي. ولكي نقف بالتالي على فهم أدق للتحول الذي تعرّض له المجتمع الأبوي المستحدث خلال الحقبة الامبريالية، فإننا نحتاج إلى فهم البنى الموضوعية التي برزت نتيجة إحكام قبضة الامبريالية والاستعمار الأوروبيين على المجتمع الأبوي.

علينا في البدء التمييز بوضوح بين الدول «المستعمَرة» وتلك «التابعة»، كما يشير إليها عالم الاجتماع الروسي غليري شيروكوف[1]. إلى **المجموعة الأولى** تنتمي الجزائر وليبيا وفلسطين، حيث عمدت السياسة الاستعمارية الفرنسية والايطالية والصهيونية إلى الاستيطان وبالتالي تجريد السكان الأصليين من ممتلكاتهم. وإلى **المجموعة الثانية** تنتمي باقي الأقطار العربية التي نعمت بدرجات متفاوتة من الاستقلال الداخلي

---

(1) Gleri Shirokov, «Colonies and Dependent Countries,» *Social Science* (Moscow),

وغير المباشرة) في ما يختص بالتأثيرات الاجتماعية ـ الاقتصادية والثقافية التي أحدثتها الامبريالية في المنطقة بأكملها.

من السهل نسبياً التعرف إلى الآثار الاجتماعية ـ الاقتصادية لكل نظام. ففي الدول الواقعة تحت الحكم الاستعماري المباشر تغيرت البنية الاجتماعية بصورة جذرية. خلال فترة قصيرة نسبياً جرى تجريد السكان من ممتلكاتهم، ثم اقتُلعوا ونزحوا عن أماكن وجودهم الأصلية، وأخضعوا للسيطرة الكاملة للنظام الاستعماري. لجأت فرنسا وايطاليا إلى الوسائل الاستعمارية القديمة فاستخدمتا القوة على مدى واسع لإخضاع سكان البلاد. أما الحركة الصهيونية، وهي استعمارية في طبعها، فقد نضجت في المراحل المتأخرة للاستعمار الأوروبي، إذ اعتمدت أساليب غير مباشرة في البدء (مثل شراء الأراضي)، ولكن فيما بعد، ومع تأسيس دولة إسرائيل، لجأت إلى انتهاج الأساليب الاستعمارية المعروفة، فاستخدمت القوة، وانتزعت الممتلكات من أصحابها. اعتبر المستوطنون الفرنسيون والايطاليون والصهيونيون أن سكان البلاد الأصليين عثرة في وجه المشروع الاستعماري، فتعاملوا معهم على أنهم مستعمَرون، ودون الالتفات إلى الحقوق الإنسانية أو القوانين الدولية.

ولقد أدى النظام الاستعماري بأشكاله المختلفة إلى ظهور نوعين من القيادات المحلية، أحدهما قوي ومعادٍ للاستعمار، والآخر محافظ ومستعد للتعاون مع السلطات الاستعمارية. انتمى هذان النوعان إلى المجتمع التقليدي واستمدا قوتها ومكانتها من علاقات السلطة الشخصية في ذلك المجتمع. واعتمدت الأنظمة الاستعمارية الثلاثة على مبدأ «فرّق تسد» للتحكم سياسياً بمستعمراتها، وغالباً ما كان الزعماء الوطنيون هم الأداة لتحقيق ذلك.

لكن أثر الهيمنة الامبريالية على الدول شبه المستقلة كان مختلفاً بعض الشيء، مع أن نمط السيطرة والاستغلال كان هو نفسه. ففي المقام الأول بقي تملُّك الأراضي من قبل المستعمِر (كما في تونس والمغرب) محدوداً فلم يؤثر إلا هامشياً على البنية الاجتماعية القائمة. وكما لاحظنا سابقاً، فإن الأثر الملموس والمباشر للهيمنة الأوروبية تمثّل في إخضاع الاقتصاد الوطني إخضاعاً كاملاً لمصالح الدولة المستعمِرة، وعمل تعاضد شيوخ القبائل ورجال الدين والأعيان في المدن في ادعاء الملكية على تعزيز بنية السلطة التقليدية (القبلية والاثنية والدينية) وأدى إلى تسهيل عملية الإخضاع تلك.

وكانت الطبقة العليا للسكان المحليين منقسمة عادة في موقفها تجاه السلطة الحاكمة. كانت المعارضة لها أو التعاون معها محددين بإمكانيات التوصل إلى تسوية

الدول المستعمَرة، إذ ان القيادات التقليدية كانت بشكل عام أكثر مرونة ومستعدة للتوصل إلى نوع ما من التفاهم مع المحتل الأجنبي. فقد كانت تساوي عفوياً بين مصالحها الخاصةً والمصلحة الوطنية (اعتبرت هذه القيادات دائماً أن هذه المصلحة الوطنية يمكن التوصل إليها بالتسوية السياسية وليس باللجوء إلى المواجهة أو النضال الثوري). ومن ناحية أخرى، فإن الوطنيين في صفوف البرجوازية الصغيرة والجماهير الشعبية كانوا يميلون إلى اتخاذ مواقف أكثر تشدداً في مطالبتهم **بالاستقلال** الوطني وأقل استعداداً للقبول بالتسوية السياسية والمساومة. ومن هنا جاءت ملاحظة شيروكوف بأن المعارضة الوطنية في الدول «المستعمَرة» تحولت في نهاية المطاف إلى حركة تحرير وطني، في حين أن تلك المعارضة في الدول شبه المستقلة قد اتخذت دائماً شكل حركة استقلال وطني[٢].

ثانياً: تحديث الأبوية

ساعد الرافد الثقافي لنظامي الاستعمار والامبريالية على تحديث المجتمع والثقافة الأبويين عن طريق أشكال ومؤسسات اجتماعية وثقافية أشيدت مطابقة للتجربة الغربية، وقامت بتشغيلها نخبة محلية ذات ثقافة وميول غربية.

وكان للأوضاع الخاصة التي نشأت فيها هذه النخبة من جهة وطريقة ثقافتها من جهة أخرى، أثر عظيم في تطورها السياسي وفي توجهها العقائدي. تعرفت هذه النخبة على أنماط التحديث عبر نظام التعليم الجديد من جهة أولى، وعبر الاتصال المباشر بأوروبا والأوروبيين من جهة ثانية ـ البعثات الطلابية، الصلات التجارية، السفر وما إليه. ونتجت الحداثة عن اكتساب نوعين من المعرفة: إجادة لغةٍ أجنبية، واستيعاب ثقافة أوروبية. وبالنسبة إلى المجتمع الأبوي ـ أو بالنسبة إلى طبقته العليا في البدء ـ فقد أحدث نمط التنوير هذا تحولاً يختلف تماماً عن أي تحوُّل آخر نتج في السابق من المواجهة مع أوروبا. ففي البدء ظهر أن هذا الجيل العلماني المثقف فرنسياً أو انكليزياً يقوم بدورٍ ريادي وأصيل في الانسلاخ عن الثقافة التقليدية ومناهجها العقيمة. ولكن سرعان ما اتضح أنه لا يمكن تحقيق انفلات حقيقي أو سريع عن تلك الثقافة. وكما رأينا في السابق، فإن التحديث في ظل بنيته الأبوية، وعلاقاتها الخاضعة لهيمنة الاستعمار والامبريالية لم يكن سوى نمط تحديث هجين: نتج منه أبوية **«محدّثة»**.

---

(٢) المصدر نفسه، ص [illegible]

فتحولت من أقلية ضئيلة إلى شريحة اجتماعية واسعة استوعبت أعدادا ضخمة من الشرائح الدنيا. إلا أن تشعبها لم يبدّل جذرياً من طبيعتها الأساسية، ذلك أن قيم ومبادىء العلاقات الأبوية التي تشربتها النخبة الأبوية المستحدثة في مراحل الطفولة الأولى بقيت تشكل الأساس الذي يوجّه «التحديث» ويحدد البنية العميقة للشخصية وتوجهها.

قامت الحركة الواعية إلى تجذير الإسلام بمرافقة عملية «التحديث» وارتبطت بها جدلياً. وعلى نحو مماثل للتغريب و«التحديث» كانت الأصولية الإسلامية ظاهرة نفسانية ـ اجتماعية تتّخذ شكلها في ظل الهيمنة الأوروبية وردة فعل لها. إلا أنه يتوجب تفسير الإسلام المسيّس (الأصولية) ليس على أنه رفض للقيم والأفكار الأجنبية بل على أنه محاولة لاضفاء محتوى إسلامي جديد على مفهومي الذات والمجتمع عن طريق إعادة صياغة عقيدة إسلامية خلاصية. وهكذا يمكن القول بإنصاف في هذا المجال ان أحد أشكال الأصولية الجذرية لردة فعل الأبوية كان إلى حد كبير نتيجة الامبريالية الأوروبية والتحديث.

ومن خلال تعارض هذه التيارات الاجتماعية والعقائدية وتفاعلها وتلاقيها على مدى الجيلين السابقين أو الأجيال الثلاثة السابقة، فقد برزت نخبة مثقفة مميزة اشتملت على المصلحين الإسلاميين والأصوليين المسلمين المسيّسين، إضافة إلى العلمانيين المتغربين. وقد ارتبط هؤلاء، رغم اختلافاتهم العقائدية ببنية الثقافة الأبوية المستحدثة نفسها ومواقف الوعي واللاوعي نفسها التي ولّدها الزخم السياسي والثقافي الأوروبي.

كان المجتمع الأبوي المستحدث في ظل الامبريالية يتألف من ثلاث طبقات مميزة: الجماهير الفقيرة، والبورجوازية الصغيرة (في المدن)، والبورجوازية الحاكمة التي تستأثر بالسلطة والجاه. وتحت زعامة هذه الأبوية المستحدثة البورجوازية ـ النتاج الاجتماعي المباشر والأكثر اكتمالاً للمرحلة الامبريالية ـ وعلى صورة مبادئها وأهدافها، ظهر الاستقلال الوطني الشكلي (التبعية) وبرزت الدولة المعاصرة في الوطن العربي في منتصف القرن العشرين.

ثالثاً: حكم الدولة الأبوية

قد تفتخر الامبريالية الأوروبية بأنها قد أدخلت إلى العديد من الأقطار العربية

الجمهورية والملكية والبرلمان والصحافة الحديثة والمدارس والمستشفيات، أشادت الامبريالية الأوروبية بُنى الدولة المعاصرة.

والذي جعل قيام حكم الدولة أمراً طبيعياً بالنسبة إلى المجتمع الأبوي المستحدث هو أن تلك الدولة لم تكن سوى السلطنة القديمة في شكل حديث، فالخاصية المميزة للدولة، مثل السلطنة، هي الاستئثار الشخصي (شرعاً وجوراً) بالسلطة الذي يتمثل في أداة الدولة القمعية والقسرية، والذي يستمد شرعيته ليس من مصدر قانوني (دستوري أو حتى تقليدي) ولكن من واقع القوة والتفرد بها. وفي ظل هذا الواقع يصبح الفرد العادي فاقداً فعاليته، ويتحول إلى ذات بلا مواطنية، ويتجرد ويجرَّد من حقوقه الإنسانية والمدنية، ويعدم القوة للتأثير في القرارات ذات العلاقة بمجتمعه الأوسع.

اشتملت بنية الدولة الحاكمة على رعوية الاستعمار والجهاز البيروقراطي للدولة الحديثة، فنصّبت نفسها مكان المجتمع وأنجزت وظائفه، وبالنسبة إلى المواطنين كانت كياناً خارجياً مفروضاً عليهم، ذلك أن مشاركتهم الحرة في الشؤون العامة وحتى في حال ضمانتها دستورياً كانت أمراً مستحيلاً ما لم تتبناها الدولة وترعاها. وحين يجد المواطن نفسه معزولاً ومغترباً ومقموعاً فإنه يجد نفسه مجبراً على العودة إلى البنى الاجتماعية الأولية ـ العائلة، الجماعة الأثنية، القبيلة، الطائفة ـ بحثاً عن الأمان وضماناً لبقائه.

وفي هذا النمط من الكيان السياسي اتخذت الهوة بين المظهر والواقع أشكالاً مفرطة من المغالاة. فعلى سبيل المثال، تتعايش هنا المثالية القصوى، أكانت سياسية أم دينية، ودون تناقض واعٍ، جنباً إلى جنب مع الممارسة الاجتماعية الواقعية. ولا ينتج عن التناقض الحاد بين القول والفعل أي توتر قاسٍ في الأذهان. وعلى مستوى المبادىء فقد يدّعي الفرد اخلاصه المطلق للقيم الاجتماعية المتجسدة في الوطن والوحدة والتحرير والعدالة والمساواة وما إليه، إلا أنه ـ وفي آنٍ معاً ـ يتمسك بالأهداف الخاصة (العائلية والاثنية والقبلية) التي لا تتصل أبداً بتلك القيم، حتى تلك التي قد تتناقض معها. لم تعمل الدولة الحاكمة المنغرسة في المجتمع الأبوي على تقويض القيم الاجتماعية للمجتمع التقليدي بل إنها قامت أيضاً بتقنين العلاقات الاجتماعية ودفعها إلى الاغتراب.

وكما برهنت التجربة، فإن لنظام السلطنة مقدرة هائلة على الاستمرار، وتفوق

الجماهير عنها وعجزها السياسي والاقتصادي والمحاولات الانقلابية ضدّها حتى هزائمها العسكرية.

رابعاً: التنوير والاضطهاد والارهاب

يرى مؤرخ عربي تلقّى دراسته في الغرب، في أطروحة جريئة، أنه قبل العام ١٨٠٠ لم يكن هناك شعب عربي أو مجتمع عربي أو عالم عربي وأن الشعب العربي كوحدة اجتماعية ـ سياسية تتمتع بوعي ذاتي لهو تنام حديث ـ وهو أساساً نتيجة نهضة القرن التاسع عشر التي ولّدها التأثير السياسي والثقافي الأوروبي[٣].

إن هذا الطرح مطابق للواقع إلى مدى بعيد في ما يتعلق بالتشكلات السابقة للكيانات القومية، وله ما يبرره في السياق العربي، متى تم النظر إليه من وجهة الهيمنة الأوروبية بلا منازع بدءاً من ١٧٩٨ (غزو نابليون لمصر) والآثار الاجتماعية والسياسية والثقافية المباشرة وغير المباشرة لتلك الهيمنة.

وتبعاً لهذه الرؤية، فإن النهضة العربية لا تغدو ظاهرة مستقلة، بل نمطاً مميزاً من التطور الذي نشأ ثم تحدد بفعل التصادم الحاصل بين الأبوية والحداثة في ظل أوضاع الهيمنة. وأخذاً بوجهة النظر هذه، فإن الوطن العربي يبدو كأنه قد تحول إلى مجتمع بتأثير الوجود الأوروبي، أي انه قد انتقل من مجموعة قبائل مشتتة وتجمعات اثنية وطائفية ـ تترامى على طول ساحل المتوسط شرقاً وجنوباً، من المغرب إلى الهلال الخصيب، ترتبط بصورة واهنة بالامبراطورية العثمانية أو تعيش في كنفها ـ إلى «عالم» موحد كأمة ـ على الأقل على مستوى الثقافة والوعي ـ ذات لغة واحدة ووعي قومي مميز ومصالح مشتركة. ومن هذا المنظور، فإن الوطن العربي المعاصر، على أنه وحدة اجتماعية وسياسية، يمكن الأخذ به على أنه صناعة أوروبية استعمارية.

وإذا كان هذا التصور صحيحاً ـ والأرجح أنه كذلك الى حد ما ـ فإن هذا معناه بالضرورة خلق مجتمع مزيف ومشوه. وعلى حد تعبير فانون فهو مجتمع قد دفع

---

(٣) باسم مسلّم في محاضرة ألقاها في جامعة جورجتاون بتاريخ ١٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٤. تتناقض هذه المقولة، على الأقل في ما يختص بمصر، مع رؤية سمير أمين التي تأخذ بنظرية «النهضة» على أنها تزييف من قبل المثقفين البرجوازيين: «إن الاغتراب الاستعماري في الحقبة الحديثة يستطيع فقط أن يبيّن، وحتى في التاريخ المصري، لماذا كانت مصر في القرن الثامن عشر اقطاعية ومتخلفة، وبالتالي تابعة لأوروبا ومعتمدة عليها لتحقيق نهضتها». انظر:

Samir Amin, «Contradictions in the Capitalist Development of Egypt: A Review Essay,»

ويستشهد فانون بالمفكر الأفريقي آيمي سيزير الذي كتب عن مظاهر «الخوف وعقد النقص والذعر والخضوع واليأس والذل» التي أشاعها الاستعمار في صفوف المستعمَرين، وهذه هي الصفات المناقضة لمفهوم التنوير.

وإذا كان التنوير المظهر «الايجابي» للاستعمار الأوروبي، فما هي طبيعة التنوير المجذّر في «الاستغلال» و«الرعب»؟[٥].

إن هاتين الناحيتين، الاجتماعية الاقتصادية والنفسية الثقافية، تجتمعان لتخلقا السيطرة الأوروبية ذات النظام التدميري الجائر الذي كتب عند فانون وسيزير. فما إن يحكم هذا النظام سيطرته حتى يمضي خبط عشواء ليحقق نهايته المنطقية في استسلامه لتناقضاته الداخلية أو في تفككه بفعل الثورة والاستقلال. ولنستعرض بإيجاز بعض نتائج الاستغلال والارهاب اللذين تخلقهما الامبريالية الاستعمارية.

يشتمل **الاستغلال** في الدول المستعمَرة على حركتين: تجريد المستعمَرين من ممتلكاتهم وتشريدهم عن ديارهم. وفي الدول شبه المستقلة، كان الاستغلال يمارس بطريقة غير مباشرة، عبر «الاتفاقيات التجارية والقروض ومشورة الصداقة والضغوط التي يمارسها السفراء أو الدبلوماسية المسلحة»[٦]،مع اللجوء في نهاية المطاف إلى استخدام القوة بصورة مباشرة (مع أن ذلك كان وارداً طيلة الوقت). ولكن كان هناك فارق أساسي في كيفية استخدام القوة بمقتضى هذين النمطين من السيطرة: ففي المستعمرات كانت آلة الارهاب والقسر متوفرة على الأرض، ويمكن استخدامها على الفور وحسب الضرورة، أما في الدول شبه المستقلة، فقد عمدت الامبريالية إلى توفير وجود عسكري جزئي (وأحياناً دون وجود مباشر على الاطلاق) ويمكنها استخدام القوة بشكل متقطع فقط، ومع أن ذلك ليس أقل ضراوة وفعالية (كما في مصر حتى ١٩٥٢ وإمارات الساحل المتصالح حتى نهاية الستينيات).

ولقد تحدّد مدى الاستغلال تبعاً للمعطيات الموضوعية للأوضاع المختلفة. ففي

---

(٤) Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, translated by Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1965), p. 179.

وانظر أيضاً إشارة ماركس إلى «تلوث العصور» أي الزيف النفساني الذي يتوجب على المستغلين التخلص منه لإنجاز التحرر الأصيل، في:

Karl Marx, *The German Ideology* (New York: International Publishers, 1967), p. 69.

(٥) Jean-Paul Sartre, «Introduction,» in: Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized,* translated by Howard Greenfield (New York: Orien Press, 1965), p. xxvi.

(٦) Elizabeth Monroe, *Britain's Moment in the Middle East, 1914 - 1971* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), p. 15.

فإن الدول المستعمَرة تماماً لم تشهد حداً واضحاً من الاستغلال، بحيث اعتمد مداه فقط على قوة المستعمِر ـ والاحساس بالعدل. وفي المستعمرات المباشرة (الجزائر، ليبيا، فلسطين) تحدد نمط الاستغلال ومداه تبعاً للطبيعة المميزة لكل مستعمرة، والغرض المقصود للمشاريع الاستعمارية. إلا أن هذه المستعمرات الثلاث قد عانت في المقام الأول من استملاك مصادرها الطبيعية والبشرية واستغلالها[٧]. إلا أن نظرية التبعية، التي توفر بعض الشرح للأوضاع الاقتصادية والسياسية التي تتحكم بالاستغلال في الدول الهامشية، تشير إلى الطبيعة الارهابية لهذه العملية ولكن دون أن تفرد لها تفسيراً مسهباً[٨].

والارهاب، كنظام عقلاني للقمع والسيطرة، اختراع أوروبي جرى تطبيقه أساساً على شعوب غير أوروبية. وارتكز نجاح الارهاب في العالم الاستعماري على حقيقة أساسية: التفوق العسكري غير المنازع، فحيث تصادم الأوروبيون والسكان الأصليون كان الارهاب عبر المستعمِر[٩].

تجدر هنا الإشارة إلى أن ممارسة الارهاب والنظرية التي كرسته وقنّنته، ما كان ليكتب لهما البقاء دون الأخذ بمقولة التفوق الثقافي والعرقي الأوروبيين ـ وهي مقولة نهضت ضمناً وعلانية على وجهة نظر تدّعي أن أوروبا والأوروبيين مركز العالم يحيط به شعوب وثقافات بدائية ومتخلفة. فبعد هيغل وفلاسفة القرن الثامن عشر يمكن

---

(٧) كانت هناك محاولات «لتحسين» وضع السكان الأصليين عبر طرق شتى، فقد اعطي الجزائريون الحق في أن يصبحوا فرنسيين ولكن بمقتضى شروط، فمثلاً نص قانون صدر في ١٨٦٥ على أن الجزائري تحق له المواطنية الفرنسية متى تخلى عن إسلامه، أو كما نص قانون صدر في ١٩١٩، متى اقترن بزوجة واحدة فقط، ولم يرتكب جريمة أو يقترف إثماً تجاه الفرنسيين، ويتقن الفرنسية، نطقاً أو كتابة، وخدم في الجيش الفرنسي وكان ملاّكاً. وقد خضع الليبيون والفلسطينيون إلى ضروب مختلفة من سوء المعاملة. سيق عدد كبير من الليبيين إلى معتقلات عند تخوم الصحراء (وكان محتماً أن يلقى معظمهم حتفه نتيجة قسوة المعاملة لولا اندلاع الحرب الكونية الثانية وهزيمة ايطاليا الفاشية). وفور قيام الدولة اليهودية في ١٩٤٨ عومل الفلسطينيون في بلادهم على أنهم منبوذون، ومنحوا الجنسية ولكن ليس على أساس أنهم جماعة قومية تتمتع بحقوقها الوطنية بل كونهم أفراد «أقلّية غير يهودية»، أو في وضع «سكان» أو «مقيمين» كما في منطقتي الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلتين، أو أصبحوا لاجئين.

(٨) عملت العلاقات الاستعمارية على خلع صورة مهينة على المستعمر وكأنه ينتمي إلى جماعة مختلفة من البشر: «كل التعابير المُستخدمة لوصف المستعمَر ـ متخلف، متوحش، بدائي، تقليدي ـ تعكس الفصل الحاسم بين المستعمِر والمستعمَر. إن أدبيات الاستعمار أشد وقعاً من الاحتلال العسكري. وبخلاف الاستعمار السياسي القديم، فإن الاستعمار الحديث فرض سيطرته بتحويل المستعمَر من كائن يثق بنفسه ومتمكن مما يقوم به إلى مخلوق لا يؤمن إلاّ بمقدرة الآخرين». انظر:

Martin Carnoy, *Education as Cultural Imperialism* (New York: D. Mckay, 1974), pp. 26 - 27.

تضع أوروبا في مركزِ التاريخ العـالمي على أنها متفـوقة عـلى بني البشر الآخرين كـافة. والحق يقال، وكما بين ادوارد سعيد بجلاء ووضوح في كتابه الاستشراق، فـإن معرفـة أوروبا بالثقـافات والشعـوب غير الأوروبيـة، لاسيما منهـا الحضارات الشرقيـة، كانت مطعّمةً بـروح الامبريـالية الضـارية والعـرقية. فقـد وجد الجشـع الرأسـمالي والتوسـع الامبريالي حججهما الجاهزة في النظريات العلمية والمبادىء الخلقية العالية والـدعوة إلى تمدين العالم وتحضيره.

وعـلى الأرض وفي الممارسـة العملية قـامت الامبريـالية بحـماية نفسهـا من عقدة الذنب بدفع ضحاياها إلى اللجوء إلى العنف. وكما أوضح فانون، فإن اتهـام الضحية كان تسويغا وحجة، إذ أصبـح المستعمَرون بـاعتبارهم ارهـابيين الهـدف الشرعي لأي عنف يرتكب بحقهم. وغدا الارهاب العقلاني ممارسة قانونية ومنظمة على مدى فترات زمنية طويلة، ودون إثارة أسئلة في صميم هذه العملية. ففي الجزائـر وليبيا، ومؤخـراً في فلسطين تُنسف المنازل بصورة دورية، ويعاقب السكان جمـاعياً، وتصـادر الأراضي عشوائياً، ويسجن الرجال والنساء بصورة منتـظمة، ويهـانون ويعـذَّبون أو يـرحَّلون ـ وبشكلٍ عام يشار إلى هذه العملية على أنها للتهدئة. ان الارهاب الاستعماري يعـرّض أجيـالاً متعاقبـة لصدمـات نفسانيـة ويقتلعها ويقـوض وجودهـا نتيجة جشعـه وعنفـه اللامتناهيين.

وحتى الآن لم يجرِ تحليل شامل للعواقب الاجتماعيـة والنفسانيـة الناجمـة عن هذا الارهـاب المنظم. فما هي على سبيـل المثال آثـاره على البنيـة الشخصيـة للمُستعمَـر؟ وكيف بدّل في هيبة الإنسان العادي؟ وما هو الزخم الذي وقع على البنية الاجتماعيـة ـ العـائلة، الجيران، المجتمـع التقليدي؟ وبـأية طـريقـة وإلى أي مـدى سـاهم التعليم والتربية في ظل الإذلال الاستعماري الأوروبي في خلق مشاعر الشـك بالنفس وكـرههـا وكبت النقمة؟

إن عـوامل التخلف العقـلي والقحط العـاطفي والشلل الفكـري التي أحـدثهـا الارهاب الاستعماري ليست واضحة للعيان وضـوح آثار الاستغـلال الاقتصادي، إلا أنها قد تكون أكثر تدميراً على المدى البعيد. ولـربما يتـوجب على أيـة محاولـة ترمي إلى فهم الأزمـة الشاملة التي ولّـدتها عمليـة «التحـديث» في علم الاستعـمار أن تستـوعب ظاهرة الارهاب والاستغلال الاستعماريين وآثارهما الاجتماعية والنفسانية.

وهـل هناك من مجـال للشك في أن تـطور المجتمع العـربي كان قـد اتخذ وجهـة مغايرة تماماً لو ان العربِ قد نجحوا في التحديث، كما تم لليابانيين، فيما لو بقوا بمنأى

يمكن النظر إلى البعث الإسلامي كحركة تحرير سياسية ونهضة ثقافية على أنه النقيض المباشر لعملية التغريب، فهو نتيجة لعصر الامبريالية، تماماً كما هي حال «التنوير» و«التحديث».

فعلى الصعيد السياسي العقائدي شهد الشرق الأوسط الحديث ثلاثة تحديات خلال تصادمه مع المعضلة الاجتماعية والاقتصادية التي ولدتها الهجمة الأوروبية. ومثّل التحديان الأولان، أي العلمانية والأصولية، قبولاً واضحاً للنمط الأوروبي ورفضه المبرم على التوالي. أما التحدي الثالث الذي نطلق عليه تعبير الاصلاح فقد انتهج حلاً وسطاً. ومهما يكن من أمر، فلم يكن كل تحدٍّ من هذه التحديات عقيدة جديدة أو نظرية اجتماعية بل أشكال وعي نضجت في رحم المجتمع الأبوي المستحدث وعكست ردود فعل متباينة لمشكلة التحديث المشوه.

وكان المفرّ الوحيد من سيطرة أوروبا المباشرة يكمن في البحث عن أشكال مختلفة من المقاومة. وحتى في المجالات التي بدا فيها النضال مجدياً، فإن علاقات التبعية بقيت سائدة واشتد ساعدها. وتتضح أهمية هذه الحقيقة متى أخذنا بدراسة النمط الياباني الذي يجسّد البرهة التاريخية الوحيدة للتملص الناجح من قبضة الهيمنة الأوروبية المباشرة، وكان ذلك مردّه مقدرة اليابانيين على انتهاج تحديث مستقل يمكّنهم من التطور بسرعة كافية تحول دون سقوط اليابان عسكرياً. وبالطبع، فإن ذلك نجم عن عدة عوامل هي وجود اليابان في موقع جغرافي ناءٍ، وعزلتها، إضافة إلى مناعتها النسبية في مقاومة أي عدوان عليها (أي على النقيض من قرب العالم العربي وانفلاشه وعدم توفر مقاومته العسكرية). ولكن هناك سبب آخر هو أكثر أهمية، فبدءاً من استعادة الامبراطور ميجي الحكم في ١٨٦٨ تميز النظام الأبوي الياباني، وبخلاف نظيره العربي (أو الهندي أو الصيني) بخاصيتين فريدتين: وحدة سياسية ـ جغرافية وقيادة حكيمة قديرة[١٠].

وكان أول تحديات النظام العربي الأبوي وأشدها صلابة وأطولها ديمومة بعد إحكام السيطرة الأوروبية عليه قد تجسد في العودة إلى التقاليد الإسلامية. وأصبح الإسلام بصفته عقيدة ونموذج تنظيمٍ اجتماعي المحور الطبيعي للمقاومة التي تمثّلت في أربع انتفاضاتٍ سياسية ـ دينية ضد الهيمنة الامبريالية: عبد القادر في الجزائر ضد

---

(١٠) «برؤية تأخذ بالمستقبل على أنه مختلف جذرياً عن الماضي». انظر:

Thomas C. Smith, *The Agrarian Origins of Modern Japan* (Stanford, Calif.: Stanford Universi-

وعز الدين القسّام في فلسطين ضد الانكليز. ومن الجدير بالاهتمام هو أنه طيلة حقبة النضال ضد الهيمنة الأوروبية كانت الانتفاضة ما إن ترتبط بالجماهير حتى تتحول من حركة سياسية محدودة أطلقتها القيادة الوطنية إلى ثورة إسلامية عارمة. فخلال مرحلة النضال لتحقيق الاستقلال لم تتحوَّل أية انتفاضة تقودها الزعامة الوطنية إلى حركة جماهيرية دون استلهام الباعث العقائدي للثورة من التراث الإسلامي(١١). ولذلك فإن النضال الوطني ضد المستعمِر استمد وحيه وقوته من العرف الأبوي وليس من العقائد العلمانية التي بشّرت بها النخبة المثقفة (وهذه حقيقة يمكن في ضوئها تفسير عدم إحداث تحوّل اجتماعي جذري عقب الثورات الوطنية الكبرى خلال نصف القرن الأخير. ومن الصعب فهم تطور الإسلام التقليدي أو الأصولية إلى حركة سياسية ملحّة دون الأخذ بعين الاعتبار العلاقة الجدلية القائمة بين الأصولية من جهة والامبريالية والتحديث من جهة أخرى. فقد استمدت الأصولية الإسلامية المبكرة صلابتها ومحتواها كحركة مسلحة من مقاومتها العنيدة للهيمنة السياسية والثقافية الأوروبية. واكتسبت هذه الأصولية زخمها كعقيدة ليس من نظريات نقدية، بل من تحديها غير المساوم لوضع اجتماعي ـ سياسي لا يحتمل. ولذا رأت هذه الأصولية أن خلاصها يكمن ببعث ماضي الإسلام المجيد، فاعتمدت على النص القرآني للبرهنة على إمكانية ايجاد مجتمع إسلامي أصيل في هذا الزمن المعاصر، فيما لو أن المسلمين عادوا إلى الصراط المستقيم ووحدوا صفوفهم في وجه عدوهم التاريخي (سنعمد إلى تحليل هذه الظاهرة في شكلها المعاصر في الفصل التاسع).

والإسلام التقليدي لهو بالضرورة تصوفي وحنيف وشعائري ومجرد، إلا أنه يتحول فقط إلى أصولية مسلحة بفعل ما يحدثه وما يقوله قادته الجدد أثناء استجابتهم لأزمة وطنية. وعليه، فإن الطابع العدائي والمطلق للعقيدة الأصولية ليس بالتالي مظهراً مرتبطاً وثيقاً بالمذهب التقليدي. ومن هنا فإن الغليان الأصولي يخمد وتنحل قواه متى حل السلام وتحقق التوازن الاجتماعي من جديد(١٢).

---

(١١) فعلى سبيل المثال يرى البعض ان أحد الأسباب لانـدحار الثورة في ظُفار في السبعينيات ـ أكثر عوامل التغير تفجراً في تاريخ الجزيرة العربية المعاصر ـ تمثّل في إلحاح القيادة على استخدام مفردات ولغة ماركسية وليس دينية مألوفة في مخاطبة مناصريها.

(١٢) وجد فانون (Fanon) ان للتراث أثراً قوياً في النضال ضد الاستعمار إلا أنه كان يدرك أيضاً أن الحركات السلفية لها طابع رجعي. انظر:

Fanon Frantz, *The Wretched of the Earth*, translated from French by Constance Farrington:

اكتسب تجربة تحديثية، ليس فقط في أساليبه بل أيضا في توجهه وممارسته إلى حد ما. قام بتطوير أنماط تنظيمه السياسي ورضيَ بتعديل بعض نماذج العقلانية الغربية وتقنياتها. إلا أنه بقي يعاند الاختلاف معه، فلم يقبل بالمساومة. ومن هنا فإنه لا يرضى إلا بالنصر أو الشهادة لحسم دفّة الصراع. ومتى استوى على سدّة الحكم، فإنه يميل إلى المحافظة ويتشبّث بالسنّة والطاعة السياسية.

ولم يكن الخلاف بين الأصوليين والعلمانيين (الوطنيين واليساريين الثوريين) خلافاً على قضية دينية أو خلقية، بل كان سياسياً محضاً. ولأن الوطنية العلمانية لم تكن قادرة على التعامل بنجاح مع القضية السياسية للهيمنة الأجنبية ولم تتمكن من تحقيق الوحدة العربية، فقد أدّت في نهاية المطاف إلى التطرف الديني. وعليه فقد استفادت الحركة الأصولية من اخفاق العلمانية ونجاح الامبريالية.

وحين وجد المصلحون المسلمون أنفسهم محاطين بالمسلمين المحافظين والقوميين العرب، فإنهم اضطروا إلى تبنّي موقف معتدل، سياسياً وعقائدياً. إلا أنهم أخفقوا في النهاية في مسعاهم هذا، ربما لأنهم مضوا بعيداً في معالجة بعض القضايا ولم يتمكنوا من معالجة غيرها، إلا أن سبب اخفاقهم الرئيسي يعود إلى أنهم قد قبلوا بموقف مساوم ضعيف، ولأنهم عالجوا القضايا الحياتية الملموسة من خلال التجريدات العقائدية، لا من خلال الواقع الحي المعيش. إنّ أخذهم الساذج بالعقل (على صورة **الاجتهاد**) قد أوقعهم في مناظرات سياسية عقيمة، بيد أنها لم تخلُ من طرافة. دعوا إلى التغيير، ونادوا بحكومة برلمانية ليبرالية تنهض على مبادىء إسلامية متنورة. ولم يكن مفاجئاً أن بقوا أقلية صغيرة كان أثرها محدوداً، على الرغم من أهميتها في مرحلة تكوين اليقظة العربية، ثم ما لبثت هذه الأقلية أن فقدت تأثيرها بصورة مطردة خلال المراحل المتعاقبة للهيمنة الأوروبية وفي فترة الاستقلال. والجدير بالذكر انه بخلاف آراء الأصوليين، فإن آراء المصلحين لم تجد لها صدى مسموعاً في صفوف الجماهير.

وعليه، فإننا نستطيع تكوين فكرة ما عن مدى فعالية الهيمنة الامبريالية في قولبة الوعي والممارسة السياسية في المجتمع الأبوي المستحدث.

وبإيجاز، ففي المجال السياسي كانت الامبريالية مسؤولة عن تفتيت الوطن العربي سياسياً واقتصادياً وتعزيز السلطة الأبوية التقليدية (بتحديثها)، وبالتالي المساهمة فعلياً في نشوء الأبوية المستحدثة كما نشهدها اليوم. ونتيجة ذلك، فإن الأبوية المستحدثة قد تمكنت اجتماعياً ونفسانياً (على مستوى الطبقة وعلى مستوى العقيدة) من أن تكتسب قوة وزخماً كافيين، بحيث أنها عطلت مسار الاصلاح السياسي الهادف

على أنها، موضوعياً، حليفان متآزران يعيقان تقدم أي تغيير اجتماعي ـ سياسي طبيعي. لم يصمد هذا التحالف اللاواعي في مرحلة السيادة الوطنية (والاستقلال) فحسب، لكن أيضاً أصبح أكثر فعالية كلما عملت كل دولة عربية استقلت حديثاً على تعزيز سيادتها واستقلالها. فعقب انتهاء مرحلة استعمار الوطن العربي أصبحت الوحدة خطراً على الوضع الراهن ووازتها خطراً الاشتراكية ـ وكانت هذه الأخيرة تشيع الخوف في بعض الأنظمة العربية أكثر مما كانت عليه في عقر الرأسمالية نفسها. يمكن القول، اذن، ان الامبريالية الأوروبية قد شوهت عملية التقدم الاجتماعي والسياسي من ناحيتين: بتقويض التطور الاقتصادي الطبيعي (النمو الرأسمالي) ـ لا سيما في مصر، حيث عملت الرأسمالية منذ نهاية حكم محمد علي على إعاقة النمو الصناعي، وحجّمت الاقتصاد ليقتصر على الانتاج الزراعي فحسب، وفي الوقت نفسه عرقلت بروز طبقة عاملة في المدن، الأمر الذي أدّى إلى ترسيخ البنى الاجتماعية والسياسية للأبوية المستحدثة وتقويتها.

إلا أن أثر التشويه الذي أحدثته الامبريالية كان أكثر وضوحاً في المجال الثقافي. فمن الوجهة الاجتماعية ـ السياسية كان لاستعمار الوعي (وكذلك اللاوعي) نفوذ أوسع من الاحتلال العسكري أو الهيمنة السياسية في دفع عجلة تطور بنية الأبوية المستحدثة. ومن هذا المنطلق، لا يمكن النظر مجدداً إلى هذه المشكلة كما تأخذ بها نظرية التحديث ـ أي باعتبار أن التحديث يهدد «المجتمع التقليدي»، أو أن مصاعب التنمية ترسب ثم تؤدي إلى تشكل «متخلّف». بل يتوجب الأخذ بوجهة النظر القائلة بأن المجتمع الأبوي قد اضطر إلى تبنّي النماذج الاقتصادية والأنماط الثقافية الأوروبية في ظل الأوضاع المشوهة الناتجة عن الهيمنة الامبريالية، والسيطرة الثقافية والتبعية الاقتصادية. ومن هنا نجد أن الثقافة الأبوية المحدَّثة (الأبوية المستحدثة) فقدت توازنها وانسجامها، واتصفت بالتملق في العلم والدين والسياسة، إضافة إلى عجزها السياسي وتلكؤها الثقافي، وابتعادها عن الحداثة الأصيلة، أي، فقدانها تحرير الذات المنشود.

سادساً: الهيمنة الثقافية

في العام ١٩٥٣ أصْدر مفكران مسلمان كتاب **التبشير والاستعمار في البلدان العربية**[١٣]، وقد شن فيه صاحباه، أحدهما طبيب والآخر مختص بالحضارة الإسلامية،

---

(١٣) مصطفى الخالدي وعمر فرّوخ، التبشير والاستعمار في البلدان العربية: **عرض لجهود المبشرين**

القومية والإسلام، فاعتبرا المبشرين أدوات الامبريالية الغربية واتهماهم بالعمل على افساد الروح القومية للشعوب العربية والإسلامية[١٤]، وذلك بتصوير الحضارة الإسلامية العربية على أنها متخلفة، وبالإشارة إلى أن العلوم والآداب الغربية متفوقة عليها[١٥]. ورأى المؤلفان أن الهدف الأساسي للثقافة التبشيرية هو إشاعة القنوط واليأس وخلق مشاعر الاحساس بالنقص التي تؤدي إلى خضوع الشعوب العربية للإمبريالية الغربية. وما رمى الخالدي وفرّوخ إليه، وتوصلا إليه تقريباً هو الكشف عن حقيقة الاستعمار الثقافي. إلا أنهما افتقرا إلى التحليل النظري الملائم، إضافة إلى عدم توفر العدة الفكرية لهما، وانحصر هجومهما بما أصبح يُعرف بالخطاب الهجومي للأصولية الإسلامية[١٦].

ولكن ليس من السهل ادراك كنه الاستعمار الثقافي، كقدرته على تحويل آثاره إلى أساليب وعادات ومواقف وصنائع يصعب التعرف إليها مباشرة على أنها وسائل الهيمنة وأدواتها. إن هذه الخاصية المميزة للاستعمار الثقافي تبلغ ذروة التعبير عن نفسها في المجتمع الاستهلاكي، وفي ذلك النوع من الوعي الذي تتسم به مجتمعات العالم الثالث غير الصناعي. وتكمن النواحي التي تدعى «إيجابية» والتي ترافق حتى أشد الأنظمة الاستعمارية قمعاً في النتائج الحتمية لعملية التنوير التي يحدثها التحدي الغربي. وأخذاً بمقولة غرامشي فإن القهر اللاقسري للاستعمار الثقافي يمكن النظر إليه على أنه السياق الأوسع الذي تنهض فيه ثقافة المستعمِر طامسة ثقافة المستعمَر.

ومن الناحية الاجتماعية، فإن أكثر الآثار وضوحاً لهذه الهيمنة الثقافية يبدو جلياً في نشوء تقسيم طبقي جديد (لاسيما في ثنائيتي النخبة/ الجماهير والمدينة/ الريف) يسير بموازاة السيطرة الأحادية الجانب في التقسيم بين المركز المدني والمجتمع المحيط به. يعمل هذا التقسيم على توفير بعد جديد للتسلسل الاجتماعي القائم على محور طبقة الأفندي. وعليه فإن الخواجا، أي المقابل الأوروبي للأفندي، ينشأ بموازاته على أنه المعادل الأجنبي للمكانة والنفوذ. وتقف عقدة الخواجا شاهداً على النقص في الثقافة المحلية مقابل تفوُّق كل ما هو أوروبي. ولذا، فعلى كل من أراد الجودة والقوة والمقدرة والصدق أن يتمثّل بالأوروبيين[١٧]. وقد تجسد هذا المنحى معرفة وممارسة في قيام معظم الأقطار العربية بتبني أنظمة تربوية جديدة كان للمبشرين الأوائل اليد الطولى في إرسائها.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٧.
(١٦) المصدر نفسه.

لم يكن المبشرون المسيحيون موضع ثقة تامة في الوطن العربي، ليس فقط لأسباب دينية، ولكن لأسباب سياسية أيضاً. ترصد ثريا أنطونيوس هذه الظاهرة في روايتها The Lord (السيد) التي تعالج أوضاع المجتمع الفلسطيني في ظل الانتداب البريطاني. تعبّر مديرة مدرسة إرسالية في يافا عن ذلك بقولها: «ما هي المواضيع التي سنعلّمها؟ وما هو الهدف خلف إنشاء تلك المدارس؟ هل كنا حقًا جواسيس؟ ولمن؟ أو، الأسوأ من ذلك بكثير، هل كان علينا تحويل الأطفال عن دينهم وقلب مفاهيم أهاليهم؟»(١٨).

وحتى في هذا المجال، فإن المبشرين الأكثر تواضعاً وإنسانية اعتبروا المواطنين دونهم مكانة تماماً، كما كانت نظرة الحكام المستعمرين إليهم، إذ رأى هؤلاء المبشرون أنهم الأساتذة والمرشدون الذين تناط بهم مسؤولية تبديد الظلام، ومحو الجهل اللذين يثقلان أذهان المواطنين.

وقام هوارد بلِس Howard Bliss، ثاني رئيس للكلية الإنجيلية السورية (الجامعة الأميركية في بيروت فيما بعد)، باعطاء صورة عن «المبشر الحديث» في مقالة صدرت في ١٩٢٠ في مجلة اتلنتيك الشهرية **Atlantic Monthly**:

«[هو] تدرب على المنهج العلمي وارتقى بعلومه ناهلاً من نظريات الارتقاء والدين المقارن وآخذاً بتاريخ فلسفة الدين وتعاقب الحضارات، مستخدماً أصول النقد الدنيا والعليا [لتمثيل] ديانة مسيحية أرقى»(١٩).

وبالنسبة إلى هذا الكاتب، من الواضح ان المسيحية متفوقة على الديانات الأخرى غير القابلة للحياة: «المسيحية ليست بوذية ولا محمدية مع أن هاتين الديانتين قد تقتربان في تعاليمها من تعاليم المسيح»(٢٠). وعليه فإن المبشر الحديث، رغم عدم رغبته في فرض دينه على المؤمنين الآخرين، يبقى مقتنعاً بأن نظرة المسيحية إلى العالم متفوقة على كل النظرات الأخرى بحيث يجعل منها «جديرة بصورة لامتناهية بالشيوع في كافة أرجاء المعمور»(٢١).

وإذا لم يكن من السهل تحويل المواطنين (مسلمين ومسيحيين شرقيين) عن

---

(١٨) Soraya Antonius, *The Lord* (London: Hamish Hamilton, 1985), P. 122.

(١٩) Howard Bliss, «A Modern Missionary,» *Atlantic Monthly* (May 1920), pp. 664 - 675, reprinted in: Stephen B.L. Penrose (Jr.), *That they May Have Life: The Story of the American University of Beirut, 1866 - 1941* (New York: Trustees of the American University of Beirut, 1941), pp. 181 - 182.

(٢٠) Penrose, Ibid.

المواطنين استفادة من هذه التربية أبناء المسلمين السنّة البارزين والعائلات المسيحية الميسورة (في دول الهلال الخصيب ثم في مصر لاحقاً).

وعند نهاية الحرب الكونية الأولى دعي هوارد بلس للإدلاء بشهادته أمام مؤتمر السلام المنعقد في قصر فرساي، فقال ما يلي عن السكان العرب في ما كان يُعرف سابقاً بالولايات العثمانية: كانوا «عرقاً مضطهداً لزمن طويل» يعانون من «الخجل وحب الاطراء وغياب الصراحة... يفتقرون إلى التوازن ويتحمسون وتبرد همتهم بسرعة ولا يتمتعون برؤية سياسية منصفة، وهم لا يقرّون بسهولة بمحدودية حقوقهم. ولذلك يتوجب التقرب منهم بتعاطف وصرامة وصبر»[٢٢].

وفي بعض مجالاتها الضرورية كانت الثقافة التبشيرية عصرية، وبالتالي جذرية (يكفي أن تعليم لغة جديدة كان يشكل تهديداً لوجهة النظر السائدة عن الكون)، إلا أن تلك الثقافة كانت تقليدية واحتوائية. فقد اكتشف المبشرون في وقت مبكر أنه بغرض توفير الأجواء المناسبة لقيامهم بالتعليم لم يتوجب عليهم فقط التخلي عن نغمة تحويل المواطنين عن ديانتهم بل لجوئهم أيضاً إلى مواءمة محتوى مادتهم التربوية بالمعتقدات والتقاليد السائدة. وتطلّب ذلك اذن مناصرتهم الأوضاع الراهنة في مجالاتها السياسية والعقائدية والادارية. وقد عبّر بيارد دودج Bayard Dodge أول رئيس للجامعة الأميركية في بيروت عن هذا الموقف بوضوح في ١٩٢٣ في معرض خطابه الرئاسي:

«نطمح إلى تعليم طلابنا النظر إلى معتقدات أهاليهم بعين العطف، واحترام كافة المسؤولين رسمياً عن رعاية أفراد مذاهبهم واجلال شعائرهم وطقوسهم وتبجيل أماكن عبادتهم... نطمح إلى جعل كل طالب محباً ونقياً ومتفانياً كما كان المسيح. ان الحلول لمشاكل العرق والكراهية والنزاع المذهبي تكمن في الحب الأخوي. والمسلك النقي هو السبيل إلى الرقي الاجتماعي والنزاهة في العمل. ان الجواب الوحيد لمشكلة الفقر/ الغنى المتفشية في الكون كامن في نبذ الأنانية»[٢٣].

وفي الوقت نفسه، عملت الثقافة التبشيرية على بثّ منحى عقائدي ينهض على قيم الفردية والتعددية والرأسمالية والإنسانية وإلى ما هناك من قيم مماثلة تصور العالم والمجتمع بمفردات «طبيعية» متزنة ومستقرة، أي على أنها، كما يعبّر عن ذلك فراير

(٢٢) «Statement by Dr. Bliss to the Versailles Peace Conference, 1919,» in: Ibid., appendix k, pp. 328 - 329.

(٢٣) الخطاب السنوي الذي ألقاه في الجامعة الأميركية في بيروت (الكلية الانجيلية السورية آنذاك)

وليس من المستغرب اذن أن تتسم مرحلة التنوير العربية (اليقظة) منذ بدايتها بالتوجه الطوباوي المتكيّف الذي أكّد أساليب العقلنة والمواءمة بدل الطرح الجذري والثوري بغرض إحداث تحول اجتماعي، ذلك أن القادة الأوائل لتلك اليقظة كانوا خريجي المدارس التبشيرية. لقد أنتجت الثقافة التبشيرية نخبة مثقفة، رأى أفرادها منذ البدء ضرورة التأثير في المجتمع باللجوء إلى «التنوير والمعرفة» ونبذ النشاط الثوري.

ثامناً: الثقافة الوطنية ذات النمط الغربي

أفسحت الثقافة الوطنية ذات النمط الغربي المجال أمام ظهور النظرة العلمانية إلى الحياة، إلا أنها، وفي آنٍ معاً، طرحت الوجهة المناقضة لها الآخذة بالاسلام والتراث. وضمن هذا المنظور يمكن فهم الأصولية الإسلامية، كعقيدة وكحركة سياسية، على أنها حصيلة الاستعمار الثقافي. ومن غير الممكن استيعاب الوعي الوطني للموروث الثقافي دون مقارنة أنماط الفهم والمعرفة العلمانية والعقلانية التي اشتملت عليها بالضرورة الثقافة الوافدة من الغرب. وهكذا، فإننا نقع في النصوص الأدبية والنقدية في مرحلة ما بين الحربين العالميتين، ولا سيما في مصر على اتجاه واضح يفصل بين الكتابة التقليدية والكتابة الحديثة أو المعاصرة. لقد كانت مرحلة ما بين الحربين تلك، وليس نهضة نهاية القرن التاسع عشر، هي الحد الفاصل الذي يؤرّخ بداية العلمنة في الأدب والسياسة. إلا أن عدم تطور منحى أصيل في الفكر والممارسة خلال الفترة اللاحقة على الاستقلال، وقيام بدل ذلك أشكال جديدة تصهر الأبوية والملامح الحديثة الناشئة لا يقلّل من أهمية ظهور الليبرالية خلال فترة ما بين الحربين وبقائها نموذجاً يُحتذى للتطورات الفكرية والسياسية المستقبلية.

أعود ثانياً إلى عقد مقارنة شائكة بين التعليم التقليدي والمعرفة الغربية (التربية)، وما أوقعت تجربة الكشف والدهشة من تصدع خلال الانتقال من التعليم التقليدي إلى العلم الحديث. وصف طه حسين هذه التجربة وصفاً حيّاً في مذكراته. ففي أحد الأيام يجد هذا الصبي الأعمى الفقير بعد تخرُّجه من الأزهر أنه يستمع إلى محاضرة في الجامعة المصرية ذات النمط الغربي يلقيها أستاذ مصري درس في الغرب:

«واستمع الفتى لأول درس من دروس الجامعة في الحضارة الإسلامية. فراعه أول ما راعه شيء لم يكن له بمثله عهد في الأزهر؛ فهذا أحمد زكي بك يبدأ الدرس بهذه الكلمات التي لم يسمعها الفتى من قبل: «أيها السادة: أحييكم بتحية الإسلام، فأقول السلام عليكم ورحمة الله».

---

(٢٤) Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, translated by Myra Bergman Ramos

يصلّون فيه على النبي وعلى آله وأصحابه أجمعين!

ثم راع الفتى بعد ذلك أن الأستاذ لم يقل في أول درسه: «قال المؤلف رحمه الله»، وإنما استأنف الدرس يتكلم من عند نفسه ولا يقرأ في كتاب... وكان كلامه واضحاً لا يحتاج إلى تفسير»[٢٥].

وحين تم تحقيق الاستقلال الوطني بعد نهاية الحرب العالمية الثانية لم يصاحب ذلك تحرر على الصعيد الثقافي. وبالطبع، فقد رافق الاستقلال نوع مغاير وغير مباشر للاستعمار الثقافي، إلا أنه كان أوسع انتشاراً. إذ انه لم يستمد هيمنته من السيطرة السياسية والعسكرية المباشرة، بل من اختراق الثقافة الغربية للنخبة الأبوية الجديدة، مضافاً إليها سيطرة وسائل الاعلام الغربية وشيوع قيم المجتمع الغربي الاستهلاكي وحاجاته.

وفي مرحلة الاستقلال الوطني انتشرت مراكز التعليم العالي ومؤسساته في الوطن العربي بسرعة فائقة، إلا انها لم تخرّج علماً بل علماء، ولا علوماً طبية بل أطباء ولا علماً اجتماعياً بل علماء اجتماع، وهكذا دواليك. ومع أن خريجي هذه المراكز والمؤسسات كانوا في معظمهم قوميين وطنيين في اتجاهاتهم السياسية، إلا أنهم كانوا ثقافياً ونفسانياً تحت تأثير الغرب، مشكلين بذلك قطاعاً منفصلاً هو أكثر قطاعات المجتمع تبعية للثقافة الغربية. ويمكن فهم ذلك في ضوء أن النخبة العربية المثقفة عقب فترة الحرب العالمية الثانية كانت بشكل عام مناوئة للماركسية، إذ كان الغرب يشكّل بالنسبة إليها المعيار الأساسي لقياس كل أمر، من طريقة الملبس حتى أساليب التعليم الملائمة للأطفال، وإلى الطريق السليم للتنمية الاقتصادية و«بناء الدولة». وعليه، فإن الشكل الطبيعي للتغير الاجتماعي من وجهة نظر هذه النخبة كان يتجسد في التمسك المطلق بمبادىء التنمية الغربية القائمة على الاقتصاد الرأسمالي والسوق الحرة.

ومن هذا المنطلق، فإن التغيير الاجتماعي لا يحصل إلا بالسيطرة من فوق. أي ليس بالثورة الجماهيرية بل من خلال القيادة الحكيمة، وأخذاً بهذه المقولة فإنّ الخبراء والمثقفين هم ـ وحدهم ـ المؤهلون لاجراء التحديث وتنفيذ التغيير، في حين أن الثورة والعنف لا يولّدان إلاّ الاستبداد والفوضى. وليس من المستغرب اذن أن تبقى العقبة الحائلة دون إحداث تغيير أصيل ـ التغلب على التبعية وعدم التوصل إلى الاستقلال الحق ـ محتجبة عن أنظارهم أو غامضة بالنسبة إليهم. كيف يمكن اذن شرح الحقيقة بأنّ العرب ما زالوا يستوردون العلم والتقانة (التكنولوجيا) بعد مرور قرن ونصف من انفتاحهم على العلوم الغربية!؟

---

(٢٥) طه حسين، **الأيام** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢)، ج ٣، ص ٧. من أعلام الأدب في تلك

السياسي نفسه، ذلك أن الاستقلال السياسي لا يعجز عن وضع حد للتبعية الثقافية فحسب، بل انه يوفر أوضاعاً جديدة وأكثر قابلية للعمل على تثبيت تلك التبعية وبأشكال مختلفة. وضمن هذا السياق تكتسب فكرة الثورة الثقافية (أو الاستقلال الثقافي) معناها الأصيل، إذ انها تشير إلى نضال أضنى من الصراع السياسي وأطول مدىً.

تاسعاً: الأسس التربوية

خلال مرحلة الاستقلال الوطني فإن المؤسسات الأجنبية (مثل «فورد» و«روكفلر») قامت تقريباً بالدور نفسه الذي قامت به البعثات الإرسالية في المرحلة السابقة للاستقلال الوطني[٢٦]، إلا أن تلك المؤسسات كانت تتخطى أهداف الإرسالية، ذلك أنها لم تكن مهتمة بالتربية فحسب بل أيضاً بإجراء البحوث خارج نطاق الأكاديميا: بالبرامج التنموية والتدريب المهني والأنشطة المرتبطة وثيقاً بما خلفته من تبعات سياسية وعقائدية. وخلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية كان معظم الرجال والنساء المثقفين خريجي الجامعات والكليات الأمريكية، مما سهل عمل المؤسسات التي ركّزت جهودها آنذاك على المؤسسات الأمريكية في المنطقة، وكثفت نشاطها في أبحاث العلوم الاجتماعية وبرامج التنمية والتخطيط.

ومن الصعب قياس مدى أثر تلك المؤسسات في تشكيل أذهان النخبة المثقفة الناطقة بالانكليزية في الوطن العربي، لكن من الجلي أن تلك المؤسسات قد عزّزت أنماط التربية الغربية، وروجت استخدام اللغة الانكليزية على أنها لغة الاتصال العلمي، إضافةً إلى اعطاء الأولوية لسبل العلم الاجتماعي التجريبي، ونماذج التفكير والممارسة الأمريكية.

ولكن المؤسسات الأمريكية في الوطن العربي (وفي دول العالم الثالث بصورة عامة) لم تكن دون اهتمام بما يجري على الصعيد السياسي والايديولوجي ذلك أن الكثير من أنشطتها كان مرتبطاً مباشرة بالمصالح السياسية والعقائدية والاقتصادية للولايات المتحدة[٢٧]. فقد لعبت أموال تلك المؤسسات دوراً هاماً في توجيه الطاقات والموارد المحلية لدعم الوضع السائد ومنفعة السياسة الأمريكية. ففي تركيزها، مثلاً، على

(٢٦) كان أكثر هذه المؤسسات نشاطاً خلال الفترة التي عقبت الحرب الكونية الثانية (وما تزال) مؤسسات ثلاث: فورد وروكفلر وكارنيجيه.

(٢٧) انظر مثلاً: Robert F. Arnove, *Philanthropy and Cultural Imperialism: The Founda-*

الايديولوجيات والأساليب الثورية، كما أنها في تشجيعها بعض المثقفين الأكثر موهبة على الانصراف إلى الأبحاث المختصة والاهتمام بالتحديث، قد حالت تلك المؤسسات دون الاتجاه نحو تغيرات ثورية في المجتمع متوقعة[٢٨]. لقد توخى نموذج التدريب المتبع خلق مثقفين وخبراء يميلون إلى «الولايات المتحدة ومؤسساتها السياسية والاقتصادية»[٢٩].

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٢٩) E. Berman, «The Foundations' Role in American Foreign Policy: The Case of Afri-

الفصل السّابع

خِطابُ الأبويّةُ المسْتَحْدَثة

أولاً: اللغة والخطاب

يصف بارط (Barthes) اللغة بأنها مؤسسة اجتماعية ونظام قيم في آن[١]. والخطاب في معناه الضيق شكل من اللغة، إذ انه أطول من الجملة وأصغر من اللغة[٢]. ويشتمل تعبير الخطاب، كما أستخدمُهُ هنا، على الوصف السابق إلا أنه يتخطاه ليستوعب حقائق اللغة الموضوعية التي أكد عليها بارط. وحدّد فريدريك جيمسون بصورة دقيقة تلك الحقائق الموضوعية، فرأى أنها تشير إلى «حقائق» أو موضوعات في العالم الحقيقي، مثل المستويات المتعددة للتشكل الاجتماعي أو مراحل ذلك التشكل: السلطة السياسية والطبقة الاجتماعية والمؤسسات، إضافة إلى الوقائع نفسها[٣].

ان «لغة» خطاب النظام الأبوي هي العربية الفصحى التي تعمل على صياغة سبل المعرفة (المعتقدات والتصورات والمعلومات الموثقة) والوعي بالذات (أنماط ادراك الذات وعلاقاتها) الخاصة بثقافة الأبوية المستحدثة والتعبير عنها في الخطاب. وتكمن احدى الخصائص المميزة لما نطلق عليه العربية «الفصحى» في الثنائية القائمة بينها وبين اللغة المحكية «الدارجة»: لا يقوم الفصل بينهما فحسب على أساس الفرق بين اللغة «الأدبية» والأخرى «العامية»، بل على أنهما لغتان متمايزتان، مترابطتان بنيةً إلا أنهما مختلفتان في الجوهر. فالمرء يستوعب «العامية» بعفوية في طور نموه في بيئته العربية، إلا

(١) انظر: Roland Barthes, *Elements of Semiology*, translated by Annette Lavers and Collin Smith (New York: Hill and Wang, 1968), p. 14.

(٢) Colin MacCabe, «On Discourse,» *Economy and Society* (August 1979), p. 279.

(٣) Frederic Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Symbolic Act* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981), p. 207.

الفرق بين العامية والفصحى يشتمل على فرق مشابه لما هو قائم بين الفرنسية المعاصرة واللاتينية الوسيطة. وليس هناك أي مجتمع آخر يستخدم لغته الكلاسيكية كما هي عليه ودون تبديل في وسائل الاتصال العادية والخطاب الرسمي[٤].

وقد نتج من هذه الثنائية بين الفصحى والعامية محصّلة هامة تكمن في ترسيخ الانقسامات الاجتماعية التقليدية وطمس الأسس المادية والطبقية للتباين الثقافي: وعليه فإن المعرفة تصبح تملكاً متميزاً وأداة نفوذ. وتمسي المهارة اللغوية (المعرفة بالأدب الكلاسيكي والمقدرة على استخدام اللغة الكلاسيكية في المحافل العامة) مصدر جاه وسلطان، وينسحب ذلك على الأميين وأنصاف المتعلمين، إذ يستثنى هؤلاء من المناصب التنفيذية، ويتشكل وعيهم أساساً خارج نطاق ثقافة المؤسسات التربوية العامة ووسائل الاعلام (التي يتوجه خطابها إلى المتعلمين) ويتمحور ادراكهم على الفولكلور والموروث.

وخلال عملية التنشئة الاجتماعية تقوم اللغة الكلاسيكية بدور أكثر أهمية في تكوين الاتجاهات والمواقف، إذ انها تحدد الشكل والمحتوى لتربية الطفل وللأعراف التربوية المعمول بها على صعيد المجتمع. ويتعرف الطفل عادةً أول ما يتعرف إلى اللغة الكلاسيكية أو الأدبية من خلال النص الديني الذي يحفظه الأطفال عن ظهر قلب في غالب الأحيان. ولذلك فإن الطفل منذ بداية تفتحه على الدنيا يختبر الفرق القائم بين التعلم والفهم. وتجهض محاولات الطفل العفوية الأولى الرامية إلى التساؤل والاستفهام (أي بغرض الوقوع على المعنى والتوصل إلى الفهم)، ويصبح التعلم القائم على الحفظ عن ظهر قلب والناهض على تخزين المعلومات والرافض لكل تساؤل الطريقة العادية لاكتساب الأفكار وتمثل القيم[٥]. يتسم نمط التفكير المستمد من هذا النوع من التدريب والذي يتعزز خلال فترات التنشئة الاجتماعية اللاحقة بمقدرة مميزة على مقاومة التحديات الخارجية، إما برفضها تماماً أو بامتصاصها وخزنها ولكن دون احداث أي تغير أو تبدّل.

وهكذا، وكما سوف نرى لاحقاً، فإن النموذج الأوروبي للتفكير العقلاني الذي

---

(٤) تستثنى من ذلك إسرائيل، لكن ادخال العبرية كان الغرض منه توفير لغة مشتركة تحل مكان لغات عدة كان ينطق بها اليهود الذين هاجروا إلى فلسطين من دول مختلفة ولضمان قيام وحدة وطنية تستلهم لغة التراث. ولكن تجدر الإشارة إلى أن العبرية الإسرائيلية قد خضعت عمداً لتحويل مفرداتها لتلبية حاجات العصر.

(٥) كان أدونيس قد تعرّض باسهاب إلى هذه المسألة، في: علي أحمد سعيد [أدونيس]، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب**، ٣ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤ - ١٩٧٨)، ج ١،

«عقلانيتها» الخاصة بها، المصلحون والعلمانيون والقوميون والأصوليون.

ثانياً: القراءة والتأويل

إذا كانت اللغة تكوِّن الفكر، فإن العربية الفصحى تكوِّن الفكر العربي بشكل حاسم، وهذا ليس مرده فقط الطبيعة العقائدية لهذه اللغة ذات القالب الديني والأبوي الصارم، بل أيضاً بسبب قابليتها على «التفكير بذاتها»، أي قدرتها على فرض أنماطها وبناها على كافة الصياغات اللغوية. وقد وصفها حليم بركات بأنها لغة الآخرين الجاهزة، «إذ انها تفضّل الكتابة الأدبية على الكتابة العلمية والخطابة على النصّ المكتوب والكلام على الكتابة»[٦].

تقوم العربية الكلاسيكية بإنتاج صنف من الخطاب يعبّر عن الواقع بايديولوجيا مزدوجة: ايديولوجيا كامنة في سحرية اللغة[٧] وهي ناجمة عن استخدام الألفاظ الرنانة والمفردات الخطابية والأساليب البيانية والإحالات الداخلية، وايديولوجيا مستمدة من سلطوية اللغة[٨] وهي ناتجة عن ومنتشرة في ظل حماية السلطة السياسية الحاكمة أو التيار الديني السائد. إن هذا النوع من الخطاب مهيأ للتعبير عن نوع خاص من الوجود ولتنظيم اللامعقول ولرد الحياة إلى «الخيال الاجتماعي».

وكما أوضح جاك بيرك صائباً، فإن هذا النصّ يتمكن من توفير كافة مفردات الحداثة ومصطلحاتها، إلا أن ايحاءاته لا تشير بالضرورة إلى الحداثة على أنها تجربة حية ومعاشة: «من يستطيع الجزم بأن ايحاءات النص تشير إلى الحداثة؟ أليس المشار إليه قائماً في مكان آخر»[٩]. مجال هذا النص هو الخطابة وليس العلم، والغيبي وليس المرئي: «تربية العموميات والماورائيات»[١٠].

إنّ الأولوية الممنوحة للقول على الكتابة التي أشار إليها بركات وأدونيس تنجم عنها آثار بعيدة المدى، سأذكرها بايجاز فيما يلي. يجدر تقييم هذا المنحى منفصلاً عن

---

(٦) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٤٦.

(٧) أدونيس، المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٨) التعبير هنا للمفكر بارط، في:

Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*, translated by Richard Miller (New York: Hill and Wang, 1975), p. 40.

(٩) Jacques Berque, *Arab Rebirth: Pain and Ecstasy*, translated by Quintin Hoare (London: Al Saqi Books, 1983), p. 27.

أساساً إلى توافر الكتاب المقدس على نطاق واسع، الأمر الذي أشاع الثورة البروتستانتية ورسخ جذورها. إن قراءة الكتاب المقدس التي أتيحت للفرد عملت على احداث قفزة ثورية في مجال الفكر، مما ساهم في توفير نقلة جوهرية يمكن وصفها على أنها تحوّل من الخطابة إلى تأويل النص المقدس وتفسيره. أما في المجتمع العربي فإن الثقافة الأبوية التقليدية لم تساهم أبداً في ترويج قراءة القرآن، وحتى بعد توافره على نطاق واسع عقب دخول المطبعة الوطن العربي وشيوعها في القرن التاسع عشر. وحتى اليوم، فإن القرآن يُتلى ويجوَّد ويحفظ عن ظهر قلب، ولكن لا يقرأ إلا في ما ندر. بقي التفسير حكراً على جماعة الاختصاص ورجال الدين الذين كانت تأويلاتهم لا تستمد من النص المقدّس بل مأخوذة عن الشروح الكلاسيكية.

وفي هذا المجال يتوجب الانتباه إلى الوظيفة الانقلابية والتحريرية التي تؤديها القراءة، وإلى الشاغل الأساسي لأي سلطة قائمة في حماية نفسها من أية قراءة أو تفسيرات نقدية، أي مجابهة الفهم والنقد. ولذا فإن كانت القراءة هي القنطرة نحو الإبداع والتغيير، فإن الكلام ـ وهو حكر على السلطة القائمة وفكرها السائد ـ هو الشرط اللازم للاستقرار والاستمرارية. ومن هنا مركزية الحوار الأحادي في كافة أصناف الخطاب الأبوي المستحدث ـ في أنماط التعبير والتفاعل بين الأفراد وفي سلّم القيم والعلاقات التي تضفي عليها مصداقية وتعزّز مكانتها.

يتجسد نمط الخطاب الأحادي مثلاً في اتجاه المتكلمين الثابت إلى استثناء المتكلمين الآخرين أو تجاهلهم. لكن هذا النمط يظهر أيضاً في بنية الخطاب نفسها: ذلك أن الخطاب الأحادي لا يصدر عن السلطة فحسب بل عن اللغة نفسها أيضاً، فهي تحبذ الخطابة وتحبط من عزيمة الحديث الحواري.

وإضافة إلى التبعات الاجتماعية والنفسانية المترتبة على خطاب الأبوية المستحدثة، فإن هذا الخطاب نفسه يحدث نتائج هامة على نظرية المعرفة، ولربما كان أهم هذه النتائج طريقة التوصل إلى المصداقية أو الصواب. ففي إلحاحها على الموافقة تعمد كافة أصناف الخطاب الأحادي على استثناء الخلاف في الرأي ونبذ التساؤل والتصدي للانحراف. ولذلك فإن الكلام الأحادي (وكذلك الكتابة الأحادية) يتسم بعدم ابداء التردد أو الشك ـ وهاتان خاصيتان تحدان من السلطة الأحادية وتنقلبان عليها ـ وينهض على توكيد راسخ. ان النوع الأساسي لمصداقية الخطاب الأحادي لهو الحقيقة المطلقة في اتكائها على الوحي. ومن الجلي إذن أن الخطاب الأحادي لهو بحكم تركيبه على طرف نقيض للحوار والفرضيات التي يرتكز عليها: مثل الافتراض بأن

النقاش والمحاورة والنقد.

يمكن التعبير عن الخطاب الأحادي في أشكال عدة والافصاح عنه عبر أصوات مختلفة، وذلك تبعاً لموقعه. فالخطاب السائد في المنزل هو خطاب الأب، وفي قاعة الدرس هو خطاب المعلم، وفي التجمع الديني أو القبيلة هو خطاب الشيخ، وفي المؤسسة الدينية هو خطاب العالم، وفي المجتمع الأوسع هو خطاب الحاكم، وهلمّ جرّاً. يستمد هذا الخطاب مغزاه الضمني من بنية اللغة نفسها، وليس مما ينطق به الفرد. وفي حين أن هذه البنية تعزز السلطة والتسلسل الهرمي وعلاقات التبعية فإنها تؤدي أيضاً إلى أشكال من المعارضة يتصف بها الخطاب الأبوي المستحدث: القيل والقال واغتياب الناس والطعن بهم وسرد الروايات، أو الخلود إلى الصمت، ذلك أن النقاش أو المعارضة في هذه الأجواء لا يمكن قيامها إلّا بمنأىً عن السلطة أو سراً، ولكن ليس على الملأ وفي نقاش علني.

ونادراً ما يجد الكلام الأحادي في سير الحياة اليومية من ينصت له باهتمام، ذلك أن الغرض منه ليس التنوير بل تثبيت الهيمنة. ولذلك فإن المستمع ـ المتلقي، وهو الآخر في علاقة الخطاب الأحادي، مطالب بالصمت: قد يرضخ ظاهرياً إلا أنه يشيح عما يسمعه في الواقع، ومن هنا تنشأ العلاقة المبهمة بين الجماهير الأمية والسلطة والنظام والفكر السائد. ومن هذا المنطلق فإن الثقافة الدارجة أو المحكية لأشبه بثقافة الأطفال أو الثقافة المضادة للمتمردين، وأصحاب هاتين الثقافتين يرتدّون وينسحبون ويبقون صامتين دون الدخول في معارضة مفتوحة أو مباشرة.

وليس من الصعب فهم الخلود إلى الصمت في ثقافة الخطاب الأحادي. فإذا استثنينا أثر الرقابة والقمع، فإن غالبية المجتمع ـ أي الفقراء والقاصرون والنساء ـ يحوّلون دائماً إلى مواقع المستمعين («يسمعون الكلمة»). إن هذه الغالبية من الناس مسكونة بأصوات فريدة عدة تأمرها، وتُسيّر حياتها من فوق.

وإذا كانت المصداقية في الثقافة الأحادية تنهض على الكلمة المحكية كما في المجتمع الأبوي المستحدث، («قال فلان عن فلان عن فلان»)، فإن البرهان الذهني (الواقع التجريبي) يتحول إلى أمرٍ ثانوي أو قضية غير هامة في صلب السياق المقصود. ولذا فإن عالم الموضوعات والوقائع يقلص إلى تمثيلات شفوية سلطوية تمتلك مقومات صدقها. وعليه فإن الحادثة المروية تصبح الوثيقة والحجة: ان تروي معناه أن تميط اللثام وتعقلن[11] وتصبح الممارسة متكئة على السرد، فالافصاح عن الواقع هو

(١١) على هذا النحو، مثلاً، تنهض صحة الحديث الشريف والتأريخ الإسلامي، فحقيقتها قائمة في

تعود الرؤية واضحة بين ما هو حدث واقع وما هو صياغة تعبيرية عنه، وبذا لا يصبح التمييز الموضوعي بينهما ممكناً أو سهلاً.

وفي هذا النوع من الخطاب لا يوقع على العنصر الايديولوجي في المحتوى الظاهر فحسب، بل أيضاً في الفرضيات التي تحتويها ضمناً بنية اللغة. تتضح هذه الناحية متى أخذنا بعين الاعتبار الخاصية الايديولوجية للعربية الفصحى التي أشرنا إليها سابقاً. وهكذا فإن الايديولوجيا تقدم نفسها على مستويين: المستوى الظاهري للنص بكليته، والمستوى الباطني للمقولات اللغوية. ويمكننا بسهولة فهم المستوى الأول، أي وظيفة القوة الايديولوجية للنص في ما يمدنا به من تعابير بلاغية وشكلانية، وهذا ما يفسر تقدم الفكر الايديولوجي على الفكر النقدي في الخطاب الأبوي المستحدث. لكنه من الصعب جداً الوقوع على مقولات اللاوعي والمقولات الضمنية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن تحديد رومان جاكوبسون لأنظمة الكلام يتصل وثيقاً بما نقوله في هذا المجال: لا يتوجب تعريف نظام كلام ما بقدر ما يتيح لنا هذا النظام قوله، بل بقدر ما يضطرنا هذا النظام إلى قوله[١٣].

إن أحد السبل للتعامل مع هذه الناحية من الخطاب الأحادي هو تحليل المضمون الثقافي لذلك الخطاب، أي تفحص التغيرات في المعنى الناجمة عن تغيرات في السياق اللغوي - فعلى سبيل المثال عملية الترميز وإعادة الترميز الحاصلة خلال ترجمة نمط تعبير ما إلى نمط آخر أو خلال عملية الترجمة من «لغة» إلى أخرى. عند الترجمة من لغة أجنبية يقوم غنى اللغة العربية الفصحى بأعطاء الصورة أنه من السهل التغلب على مسألة ترجمة المفردات وإعادة الترميز. لكن هذه الصورة الظاهرية لا تأخذ بالحسبان التحول في سياق النص والطريقة التي ترد المقولات والتعابير إلى معانيها وتجاربها الخاصة بها. كما أنه ليس من الممكن قهر هذه العقبة في الترجمة أو الفهم بالقيام فقط بالمواءمة بين اللغتين - أي باكتساب المهارة اللغوية دون توافر القدرة على الفهم العميق للسياق الحضاري للغة، أي استيعاب بنيانها الموحد للتصورات والمقولات والرموز اللغوية.

(١٢) اعتبر كلود ليفي شتراوس (Claude Levi - Strauss) إن السرد ينهض بوظيفة اجتماعية ونفسانية في إطار المجتمع الأبوي، إذ انه يوحد في التخيل بين تناقضات اجتماعية يستحيل مصالحتها، وتبعاً لذلك فإن السرد نشاط يسعى الفرد الأبوي من خلاله إلى تسوية قضايا جوهرية. أما في إطار المجتمع الأبوي المستحدث حيث تتغير طبيعة ما هو حقيقي فإن السرد يصبح نمط هروب أو شكل تمنٍّ.

(١٣) Roland Barthes, «Inaugural Lecture, College de France,» in: Susan Sontag, ed., *A Barthes Reader* (New York: [n.pb.], 1982), p. 460.

(اللاواعي) الذي يحدث خلال ترجمة الكتب الأجنبية إلى العربية، سواءً كانت تلك الكتب لغوية أو فكرية، إذ يجري تحويلها إلى أشكال لغوية (عربية) جديدة. والمثال الساطع على ذلك هو ترجمة مصطفى لطفي المنفلوطي رواية بول وفرجيني[١٤] إلى العربية: **الفضيلة**، فهنا عمد المنفلوطي إلى نقل الشخصيات والحبكة والمعنى والدافع، ووضعها في إطار اللغة الفصحى والثقافة المصرية بحيث لا يتمكن القارىء من استشفاف عناصر الرواية الأصلية ـ وهذا مثال حي على نتاج أدبي سمته الأبوية المستحدثة. وهنا وكما في نماذج أخرى، فإن الاقتباس هو الأسلوب القادر على تحويل سياق النص إلى سياق آخر، أي تعريب النص الأصلي.

إن هذا القصور في سبر أغوار النص الثقافي الأجنبي وفهمه من «الداخل» وعدم توافر المقدرة على احتوائه كاملاً، بما هو في معناه أو مضمونه يلقي بعض الضوء على ظاهرة أخرى ترتبط بحركة تأويل بين سياقات ثقافية متباينة: القصور الموازي في نقل المعرفة العلمية والتقنية، على الرغم من الاحتكاك بالمعارف الأوروبية بدءاً من عشرينيات القرن الماضي حين وصلت بعثات الطلاب العربية إلى باريس. وبعد قرن ونصف القرن ما زال الطلاب يتوجهون إلى الغرب بمحجة علمية للوقوف على طرائق العلوم والمعارف[١٥].

ومن جهة أخرى فقد تجسّدت واحدة من انجازات الأبوية المستحدثة في مقدرتها على تطوير حجة دفاعية فعّالة في وجه تهمة القصور: الاعتماد على مقولة ترتكز على الأخذ برؤية الماضي العربي المجيد الذي فهم الحضارة الغربية على أنها حاصل الحضارة العربية أو الإسلامية. إنّ نجاح هذا الادعاء يشير بدوره إلى القصور الأساسي لليقظة العربية: عجزها عن التصدي لأوروبا من ضمن معطياتها الخاصة بها (كما نجح في ذلك اليابانيون)، وفشلها في استيعاب منطلقات الحداثة، وعدم قدرتها على احداث **انقطاع** عن تراثها الأبوي[١٦]. وفي ضوء ذلك لا تغدو المسألة اللغوية بحد ذاتها هي القضية المركزية في سياق المقدرة على نقل المعنى من ثقافة ما إلى ثقافة أخرى، بل تحال برمتها إلى خلل بنيوي حاصل في واقع الوعي النهضوي نفسه. وهكذا ففي حين أضحت الأبوية المستحدثة لعصرنة حياتها المادية بقبولها بمضموني

---

(١٤) مصطفى لطفي المنفلوطي، **الفضيلة** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨)، أو بول وفرجيني، وهي ترجمة لقصة: Jacques Henri Bernardin de Saint- Pierre, *Paul et Virginie* (Paris: A. Quantin,1878).

(١٥) بالنسبة إلى اليابان فقد تم التحويل كاملاً خلال جيل ونصف، بين ١٨٦٦ و١٩٠٠.

(١٦) أعتمد في فهمي هنا على النظم المعرفية لدى فوكو (Foucault) ونظرية النماذج والأنماط لدى كُهن

لفترة وجيزة خلال بداية تلك النهضة.

لم يكن هنا تحدٍّ جدي للخطاب (الأبوي) التقليدي منذ بداية ظهوره مرتبطاً بقراءته المنغلقة على نفسها للتاريخ والمجتمع. لا بل انه لم يتعرض لأي تغير وحفظ كما جاء عليه ووضع في مرتبة واحدة مع الخطاب «العلمي» أو «المعاصر» الذي نشأ بعده. لقد عنت هذه المساومة التاريخية أنه لا يمكن الانحراف عن الايديولوجيا السائدة: فمنذ البدء اتخذت الثقافة (الأبوية المستحدثة) الجديدة وبالضرورة شكلاً توكيدياً أكثر منه نقدياً في خطابها الذي صاغه وطوره المثقفون العرب على مدى الأجيال الثلاثة اللاحقة (١٨٨٠ ـ ١٩٥٠) في مراكز الحياة الفكرية الأبوية المستحدثة (بيروت، القاهرة، دمشق).

وفي ختام هذا القسم أجد نفسي مضطراً إلى التوكيد على نقطة لم أعرضها مفصلة في نقاشنا السابق، ألا وهي ان استحالة احداث الانقطاع عن التراث التقليدي كان أمراً محتوماً في ظل أوضاع اليقظة العربية ـ أي الأوضاع الناتجة عن توسع السيطرة الأوروبية في مطلع القرن التاسع عشر. في هذه الظروف كان مولد الخطاب الأبوي المستحدث، ثم انه راج وازدهر في سياق التبعية العربية والهيمنة الأوروبية ـ الأميركية.

ثالثاً: اللغات المختلفة للأبوية المستحدثة

لو عمدنا إلى تقديم بيان منظم يرصد تطور الخطاب الأبوي المستحدث منذ بداياته في نهاية القرن التاسع عشر ـ (أي من مراحل قمع التساؤل وكبت النزعات التشكيكية واحلالها بنموذج توكيدي) ـ حتى مراحله الأخيرة في السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن، لاستطعنا الوقوع على النمط الايديولوجي التالي:

جدول رقم (٧ ـ ١)

المراحل الايديولوجية لعصر الأبوية المستحدثة

الاتجاهات	العقيدة	الممارسة السياسية	
١٨٨٠ ـ ١٩١٨	١٩١٨ ـ ١٩٤٥	١٩٤٥ ـ ١٩٧٠	١٩٧٠ ـ
الاصلاح (الإسلامي) «التقدم» و«الإصلاح»	السلفية الإحياء	الاشتراكية المدّ الثوري	الأصولية
العلمانية «الديمقراطية»	القومية الوحدة	السلطنة الحديثة كيانات متعددة	النقد العلماني

الأخيرة لم تكن نتيجة عجز فلسفي بل محصلة وقائع اجتماعية وتاريخية سأسهب في عرضها لاحقاً.

يتوجب النظر إلى تطور النموذج الاصلاحي والعلماني في مراحله الأولى على أنه مرتبط وثيقاً بسياقه التاريخي الذي شهد انتعاش التجارة وتضخم المدن والبلدات، (وذلك لأول مرة منذ انحلالها في القرنين الثالث عشر والرابع عشر)، ونشوء طبقة برجوازية ـ وهذه حقبة انتهت مع اندلاع الحرب العالمية الأولى. وخلال هذه الحقبة كانت الجماهير خارج الإطار الاجتماعي. إن الهجرة إلى المدن بدأت فقط عقب الحرب العالمية الأولى ولم تندمج البروليتاريا في المجتمع سياسياً واجتماعياً إلا بعد ١٩٤٥.

ويمكن القول ان الخطاب الأبوي المستحدث قد استخدم ثلاث «لغات» خلال المئة سنة الأخيرة. وأنّ كلاً من هذه اللغات قد عبّرت عن خطابها بمفردات وتصورات خاصة بها في عالم مختلف وذي ثقافة متباينة، إلا أنه مرتبط بالعالمين الآخرين. هناك أولاً عالم/ثقافة الفلاح والريف القبلي، وهذا العالم منفصل عن الآخرين ليس فقط بفروقه الاجتماعية والاقتصادية، بل أيضاً بتوجهه ونفسيته ـ الفرق اللغوي بين الفصحى والعامية، التباين الذهني بين المتعلمين والأميين وهلم جرّاً. أما العالمان الآخران فهما مدنيان، ففي المدينة نفسها هناك عالمان/ ثقافتان منفصلان ومختلفان: عالم البروليتاريا والبرجوازية الصغيرة المدني، وهذا عالم يشكل استمرارية للريف، العالم الآخر هو عالم البرجوازية الوسطى والكبيرة، وهو عالم المترفين والموسرين والمثقفين. من الضروري ملاحظة ان هذه العوالم الثلاثة غير مكتفية بذاتها ولا هي منغلقة على نفسها، فعلى الرغم من نهوضها أساساً على تقسيم طبقي إلا أنه لا يمكن تفسير تكوينها بردّه إلى مفهوم الطبقة.

إن الصعود الاجتماعي لاسيما خلال العشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة قد حجب الفروق بين البروليتاريا الريفية والبروليتاريا المدنية والبرجوازية الصغيرة المدنية وفي الوقت نفسه فإن الهوة التي تفصل بين هذه الشرائح من جهة والطبقة العليا المدنية التي شكّلها الجاه والسلطان والنفوذ من جهة أخرى قد اتسعت.

جدول رقم (٧ ـ ٢)

مراحل تطوير الأبوية المستحدثة

المرحلة العثمانية، ١٨٨٠ ـ ٢٩١٨	الاصلاح والعلمنة، الاصلاح الإسلامي، العلوم، الديمقراطية
المرحلة الأوروبية، ١٩١٨ ـ ١٩٤٥	القومية، الإسلام، الاشتراكية، التحرر
مرحلة الاستقلال، ١٩٤٥ ـ ١٩٨٠	نظام متعدد الكيانات، التطور الرأسمالي والتطور غير الرأسمالي، القومية، الاشتراكية، الإسلام
مرحلة ما بعد الاستقلال، ١٩٨٠ ـ	الأصولية الإسلامية، النقدية العلمانية، الأصولية المسيّسة العلمانية الليبرالية والعلمانية الاشتراكية

بها، وحتى الآن في نهاية الثمانينيات من قِبَل حوالى ثلاثة أرباع سكان المجتمع الأبوي المستحدث، وجلّ هؤلاء هم أفراد القبائل والفلاحون والقرويون الأمّيون. أما الخطاب الشائع في المدن والمغلف باللهجة المحلية فهو نتيجة الثقافة الشفوية للريف (المعتقدات والأساطير والتقاليد المتوارثة في القرى والصحارى). ولذا فإن هذا الخطاب عينه لهو الأكثر تقليديةً (أبويّة) في المجتمع الأبوي المستحدث، ففي الثقافة الشفوية لعالم الريف يمكن الأخذ بآفاق اللغة المحكية على أنها متطابقة مع المعتقدات والقيم التقليدية في إطار جامد من التماثل. وبالطبع، فإن صمت العمال في الريف وتقاعسهم مجذّرٌ في واقعهم، فهؤلاء أميون رغم كونهم العمود الفقري للمجتمع الأبوي المستحدث، ويشتمل هؤلاء على (العمال الريفيين والمزارعين والبروليتاريا والفلاحين). وفي هذا المجال فإن مسألة الأمية/ التعلم ليست مرهونة بالقراءة والكتابة فحسب. فإذا ما تم النظر إلى هذه المسألة من وجهة العربية الفصحى (أي على أساس الفصل ما بين الثقافة المكتوبة والثقافة الشفوية) فإن الأمية تشكل عجزاً لغوياً ونفسانياً في آن، وليس لهذا العجز من مثيل في دول العالم الثالث الأخرى. فإذا ما توجب على الناس الوصول إلى التعلم لتحتم عليهم ليس فقط معرفة نظام دلالات ما، بل أيضاً استيعاب سلّم قيم لا علاقة له بالحياة اليومية لسكان الريف. فخلال حملات محو الأمية تغدو عملية تعلّم كتابة اللغة الفصحى طقسياً يستوجب اخضاع الواقعة اليومية وكبتها في مواجهة النص المقدس. وبدل اطلاق المتعلم حديثاً في عوالم فكرية فإنه يخضع للسلطة وسيطرتها، ذلك أن الرجال والنساء الذين يستطيعون توقيع أسمائهم وقراءة عناوين الصحف وسماع نشرات الأخبار والذين أنهوا مراسم حملات مكافحة الأمية لهم في الواقع غير قادرين على القراءة.

وبحكم طبيعتها المميزة، فإن الفصحى تنتج أو تعيد صياغة العقبة الفكرية نفسها التي تعمل جهود محو الأمية على إزالتها، أي أنها تؤدي في نهاية المطاف إلى التبعية. وحتى مع انتشار المعرفة فإن الأمية تبقى هناك وتتجذر، ذلك أن اللغة قوية إلى حد أنها تعوق اكتساب أي نموذج آخر بديل، فالمعرفة بالقراءة والكتابة لا تعمل إلّا على تثبيت الخطاب الأحادي وترسيخه. وفي ما يختص بالعمال في الريف فإن كسر هذه الحلقة المفرغة ينجم عن أساليب اجتماعية أخرى طارئة ـ مثل الانخراط في الجيش أو الهجرة من الريف إلى المدينة أو الانفتاح على ثقافة المدينة بفضل توافر الاتصالات وتطويرها، إلخ ـ وقد أدت هذه العوامل مجتمعة على مدى العقدين الأخيرين إلى الانهيار التلقائي لعزلة الحياة الريفية، بيد أنها لم تنجح في ردم الهوة الاجتماعية والنفسانية التي تفصل المدينة عن الريف.

تنقسم الفصحى في الثقافة الأبوية المستحدثة إلى نوعين من الخطاب، أحدهما يتمثل في اللغة التقليدية (الأبوية) للنصوص المقدّسة، فيما يتمثل الآخر في اللغة العقائدية التقدمية (اصلاحية أو علمانية)، أي في اللغة الأبوية المستحدثة الشائعة في الصحف اليومية. ومع ان هذين الخطابين ونمطيهما اللغويين قد يختلفان شكلاً ومضموناً، إلا أنهما ليسا متعارضين في واقع الحال، ذلك انهما في اتفاقهما واختلافهما يشتركان في نهوضهما على النموذج الأساسي نفسه.

وفي البدء سنعالج الخطاب الإسلامي التقليدي. يستمد هذا الخطاب قوّته، وكذلك اللغة التي يعبّر فيها عن نفسه من مصدر ذي حجة ـ أي النص الذي يرتكز عليه لتبرير مصداقيته وصحته. يرمي هذا التبرير إلى تحقيق غرضين في آن: ترسيخ سلطوية النص (المصدر) والحؤول دون إمكانية نقده أو نسخه (أي التعبير عما لم يصغه بعد في متنه أو من خلاله). ونتيجة ذلك، فإنه لا تستثنى بصورة تلقائية أنماط فكرية معينة فحسب، بل ان عملية التفكير نفسها تجرَّد من سلاحها بفعل الهجوم المركّز للأنماط التقليدية التي يتم التشبث بها: الشرح والتفسير والأحاديث وما شابهها. وعليه فإن دور اللغة في الخطاب التقليدي، بنمطيه النظري والاجتماعي، يعمد إلى إشاعة الطاعة وتعزيزها وليس إلى التواصل والتوضيح. وبكلمة أخرى، فإن الخطاب التقليدي لا يهدف إلى انضاج الوعي والفهم والادراك، بل على العكس من ذلك تماماً ـ إلى تعزيز وضع شعوري وغير نقدي يضرب جذوره في تبعية خارجية وطاعة جوّانية. ومن هنا الحاجة إلى إرساء نظام تعليمي ينهض على الحفظ عن ظهر قلب (بما في ذلك النص الأكاديمي) والدربة على الخنوع الفكري والتسليم للنص دون نقد. وبكلمة أخرى، فإن النص هو الوعاء الحاوي ولا شيء يوجد خارجه. لكن ليس مردّ ذلك نظرية لغوية، ولكن فرضية غيبية: إن النص التقليدي ومهما كان شكله التعبيري، يستثني أي نص آخر، ليس لأنه يشتمل فحسب على المعرفة الحقيقية، بل لأنه الحل الوحيد الناجع لكافة المشاكل، نظرية كانت أم عملية، ان التوجه الأوحد لهذا الخطاب ينحصر في إعادة البناء الاجتماعي للإسلام «الحق».

يعمل النظام المعرفي الذي ينهض منه الخطاب التقليدي على تأسيس الضمانات التي تكفل تفوُّق المقولة الدينية ويلغي تلقائياً أي مقولات أو مواقف مختلفة أو متعارضة فيجردها من شرعيتها. وبهدف الوصول إلى هذا الغرض فإن هناك نمط تعبير يؤكده لا يرى إلا بصلاح نوع معين من المعرفة واستثناء الأنواع الأخرى كافة. وعليه فإنه يتم اشاعة أشكال معينة من النشاز المعرفي وما يقابلها من أشكال اجتماعية تغذي الجهل،

إشادة منطقه الخاص به، وإرساء طرائق تفسيره التي يلجأ إليها، وهي طرائق تردّ الحجة، وترفض الاقناع، وتعمل وفق هوى مقولاتها المطلقة. (وعلى سبيل المثال يتساءل المرء عمّا قد يحصل فيما لو ترجم النص المقدس إلى العامية ومقولاتها المعرفية بحيث يسهل فهمه كما كان حال الكتاب المقدس في بداية العصر الأوروبي الحديث).

ومع ذلك فإنه من الضرورة بمكان ملاحظة أن هذه المعارضة المتشددة للتشكيك والتساؤل والتغيير (باتجاه الحداثة) لا تستمد أساساً من اعتبارات عقائدية وايديولوجية، بل من اهتمامات سياسية، فالخطاب الإسلامي التقليدي في كافة أشكاله (الاصلاحي والمحافظ والأصولي) مهتمٌ بالسلطة السياسية أكثر من اهتمامه بالدين الحنيف.

خامساً: الخطاب الاصلاحي أو العلماني العقائدي

وبموازاة النص التقليدي هناك النص المحدّث الذي ينتمي إلى الخطاب الاصلاحي أو العلماني العقائدي الذي تتبناه البرجوازية والبرجوازية الصغيرة، ذلك أن لغة الخطاب هذه لا تعود مرتبطة بالنصوص المقدسة بل تغدو «محدَّثة»، أي أنها ترمي إلى التبسيط والمعاصرة لمواءمة متطلبات العصر. ومع ذلك فإن هذا النمط المحدَّث للغة العربية الفصحى لا يختلف في بنيته وطابعه عن الفصحى التي كانت سائدة خلال العصر الإسلامي الوسيط. ومن هنا كان تحديث هذا النمط من الخطاب سطحياً بمعنى أنه لم يخضع لتغير بنيوي بتأثير البعث الأدبي الذي صاحب الانفتاح المفاجىء على الثقافة الغربية في نهاية القرن التاسع عشر. تطورت العربية الفصحى «المعاصرة» إلى لغة الصحيفة ـ أي إلى لغة أسهل وأكثر مرونة من الفصحى التقليدية ـ وشاعت هذه اللغة في نماذج الأدب الجديد ومناهج التعليم ووسائل التواصل الحديثة. وتعايشت هذه اللغة مع الخطاب التقليدي في تناغم ودون تعارض، إلا أن ذلك لم يكن سهلاً مع اللغة المحكية أو الخطاب الشفوي لعامة الناس كما سنرى. إنّ الادعاء بأن اللغة الفصحى في «صحيفة» المجتمع الأبوي المستحدث تشكل تآلفاً بين المحكية والفصحى ـ كما هو الحال بالنسبة إلى الفرنسية المعاصرة في تأليفها بين اللاتينية الوسيطة والفرنسية المحكية ـ هو ادعاء مغالٍ وتمنٍّ لا صلة له بواقع الحال. إنّ هذه الفصحى المبسطة ـ مثلها مثل التشكل الاجتماعي الذي تعكسه ـ لا هي تقليدية محضة ولا هي عصرية حقًا. إنها في الواقع تركيب غير متكافىء من كلتيهما، ذلك أنه لم يكن هناك سيطرة واعية أو موجِّهة لنفسها تتحكم بالقوى والتحولات التي أدت إلى فرز

الواقع على صيانة الشروخ الاجتماعية والثقافية والابقاء عليها في المجتمع الأبوي المستحدث، والمحافظة على التسوية المعرفية لليقظة العربية والحؤول دون إمكانية حدوث انقطاع جذري عن الخطاب الأبوي. ومن الجلي إذن أنه في ظل هذه الأوضاع لم يكن ممكناً فتح ثغرة باتجاه الحداثة التامة.

وقد كانت هذه الأزمة ماثلة على مدى المراحل الثلاث التي تشكلت في رحمها الأنماط الثقافية والسياسية للمجتمع الأبوي المستحدث خلال المئة سنة الأخيرة: المرحلة العثمانية المتأخرة (حتى نهاية الحرب الكونية الأولى)، ومرحلة الهيمنة الأوروبية (حتى نهاية الحرب العالمية الثانية)، ومرحلة الاستقلال (ما بعد الحرب العالمية الثانية وحتى الوقت الحاضر). وهكذا فإن المرحلة العثمانية التي شهدت ظهور أول طبقة من المثقفين الذين وجدوا في البرجوازية الناشئة في المدن مثلاً أعلى لها، قد أدخلت المفردات الجديدة المستمدة من النصوص الفصحى وطعّمتها بمفاهيم الفكر الأوروبي ومصطلحاته[١٧]. وفي تلك الأثناء أعادت المؤلفات العربية الكلاسيكية التي تم العثور عليها وبالتالي طبعها في بيروت والقاهرة وأوروبا إلى الأذهان صورة «الماضي العربي المجيد» الذي بقي مطموساً وحتى اليقظة بفعل الاضطهاد والتخلف إبّان المرحلة العثمانية الأخيرة[١٨].

وبخلاف المعضلة السياسية فإن الأزمة الثقافية لم تجد حلاً حاسماً، ذلك أن المسائل التي تنطوي عليها عملية الاحياء الثقافي لم تكن بسيطة، وبالتالي لم يكن من السهل صياغتها أو مواجهتها بحزم. فقد عمد الخطاب الجديد لليقظة العربية إلى استلهام النصوص المقدسة والتراثية وسط غياب أي وعي نقدي، فجاء ذلك الخطاب نموذجاً كاملاً عن الوعي الاصلاحي أو العلماني. واعتبرت سنوات «الانحطاط»

---

(١٧) كان كتاب الساق على الساق فيما هو الفارياق أسطع برهان جاء به صاحبه أحمد فارس الشدياق على خطاب عصر النهضة فمثّل خير بداية للغة ذلك العصر بما ابتكره من نسيج حديث سرد فيه ترجمة لذاته ووصف أسفاره على نهج يستوي معه وكبار المؤلفين العالميين الذين ترجموا لذواتهم. ظهر الكتاب أولاً عام ١٨٥٥ في باريس (Paris: Benjamin Dupart, 1855) ثم طبعة ثانية عام ١٩١٩ في القاهرة (مكتبة العرب) وثالثة في القاهرة أيضاً عام ١٩٢٠ على نفقة المكتبة التجارية، وصدر في بيروت عن دار مكتبة الحياة (١٩٦٧). والكتاب من أغنى الآثار الأدبية التي ظهرت خلال عصر النهضة على الاطلاق.

(١٨) تم عرض حيثيات هذا التحول سياسياً، في:

George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (London: Hamilton, 1938).

وثقافياً وعقائدياً، في: Albert Habib Hourani, *Arabic Thought and the Liberal Age, 1798 - 1939* (Oxford: Oxford University Press, 1962), and Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875 - 1914* (Baltimore, M.D.: Johns Hopkins University Press, 1970).

تطهيره أكثر من انصرافها نقدياً إلى تحديد مضمون التغير وهدفه. ومن هنا لم تنشأ الحاجة إلى تصفية الحسابات مع الماضي أو إعادة النظر في قيمه من وجهة نقدية، وعندما نشأت الحاجة إلى ذلك اعتبرت مسألة هامشية وغير ضرورية. وليس من المفاجىء اذن أن تخضع نماذج اللغة الفصحى للتحديث والتجديد فحسب ودون إعادة صياغتها أو تبديلها، وبالتالي تبنيها بحماسة من قبل المثقفين الذين لم يهتموا بنقد التراث أو التعرض للسلطة القائمة، بل انصرفوا إلى اصلاح المجتمع للحاق بالركب الحضاري وادراك التقدم.

وشهدت المرحلة الثانية، أي مرحلة الهيمنة الأوروبية، تعاظم البرجوازية المثقفة، علمانية وليبرالية، واتساع قاعدتها. فما ان انتهت الحرب العالمية الأولى حتى أصبحت أوروبا متواجدة سياسيا وثقافياً في الوطن العربي، وتم الأخذ مباشرة بنظام التعليم الأوروبي وازداد عدد الطلاب العرب في أوروبا. وعلى الرغم من انفتاح جيل المثقفين العرب فترة ما بين الحربين العالميتين على أنماط الفكر الحديث، إلا أن أفراد هذا الجيل لم يتخطوا حدود نظرية المعرفة التي رسمها الجيل السابق، فقد اتسمت بانصياعها للنظام القائم وايديولوجيته. وهكذا فإن التيارين العقائديين الرئيسين اللذين سادا خلال المرحلة السابقة (المرحلة العثمانية)، أي التيار الاصلاحي الإسلامي والتيار الليبرالي العلماني، قد سادا خلال هذه الفترة أيضاً، ولكن مع فارق وحيد: ازدهار التيار الليبرالي العلماني وشيوعه بتأثير الهيمنة الأوروبية وانتشار أنماط الفكر الغربي.

أما مرحلة الاستقلال، أي حقبة النضال العقائدي والنظام المتعدد الدول، فقد شهدت انحسار أنماط الخطاب الاصلاحي والليبرالي والقومي والاشتراكي، وتنامي الأصولية الإسلامية، أولاً بوصفها ردة فعل دفاعية وثانياً باعتبارها خطاباً هجومياً بديلاً.

وبايجاز فإن خطاب المجتمع الأبوي المستحدث خلال القرن الأخير لم يتخذ أبداً أي شكل من أشكال الموقف النقدي الأصيل أو المتآلف في معالجة المسائل الاجتماعية أو السياسية أو العقائدية لهذا العصر الانتقالي، إذ بقي مضمون هذا الخطاب فكراً مجرداً وطوباوياً، يعمل على تثبيت أسس النظام القائم أكثر مما يهدف إلى نقد بنيته السياسية والعقائدية، وعليه فقد بقي هذا الخطاب مقموعاً في وجه الخطاب الديني التقليدي[١٩].

البنيوي لطبقة المثقفين، ومردُّ ذلك انتشار التعليم ونشوء البرجوازية الصغيرة وتسلمها مقاليد الأمور في المجتمع. من الضرورة بمكان في هذا المجال الانتباه إلى الترادف في العربية بين التعليم والثقافة، إذ يطلق لقب «مثقف» على كل من حاز على شهادة جامعية أو نال قسطاً من التعليم العالي. ولم يعد بالتالي ممكناً تعريف طبقة المثقفين تعريفاً جامعاً، فقط اشتمل تعريف التعليم والثقافة على أفراد من كافة الطبقات، بما في ذلك أحياناً البروليتاريا. ولم يعد الانتماء إلى طبقة المثقفين حكراً على أقلية من نخبة من الكتّاب والأساتذة والفنانين والحرفيين وغيرهم كما كان الوضع قبل الخمسينيات. لقد اتسع هذا الانتماء ليشمل قطاعاً متنامياً من أصحاب المهن الحرة ترفع لواءهم الطبقة البرجوازية الصغيرة. فحين كان المثقفون في العصر الذهبي للإسلام ـ الشعراء، والعلماء، والأدباء ـ يعيشون رغداً في كنف السلطان، حملت مرحلة الاستقلال في طياتها نموذجاً مشابهاً: فمن جديد كان المثقفون في خدمة الدولة، يعملون على تزويد الدولة بمنظّريها العقائديين وكبار موظفيها وخبرائها.

يمكن تحديد خاصية كل مرحلة من المراحل الثلاث التي تطور فيها الخطاب الأبوي المستحدث بكل أشكاله على أنها نمط التفكير السائد في تلك المرحلة. فعلى سبيل المثال كانت النظرة إلى العلم خلال المرحلة العثمانية التي شهدت تكوّن النمط السائد للفكر الأبوي المستحدث عقائدية في جوهرها، دون الالتفات مليّاً إلى النظرية العلمية ومنهجها. ارتكزت عقيدة النهضة إلى العلموية بينما بقيت نظريتها في المعرفة قائمة على الأبوية. تم التعبير عن هذه الثنائية تحت شعار العلم والإيمان ومؤخراً ردّ الأصوليون هذا الشعار إلى الحياة. إذ انه أساس المحافظة في آن على نقاء العقيدة وسلطة المجتمع. وبخلاف اليابان التي كانت حتى ذلك الحين تستورد بانتظام العلم والتقانة (التكنولوجيا) من أوروبا، وتحولهما إلى مقتنيات فكرية ومنهجية فعالة، فإن الأبوية المستحدثة العربية كانت منصرفة إلى تبنّي موقف أدبي ـ ديني من أوروبا ومن التاريخ والذات، فحرمت نفسها ومنذ البدء من أي فرصة للتطور (كما فعل اليابانيون وباتساق يدعو إلى العجب) باتجاه موقف مستقل وواع كان ليمكنها بعد استيعاب صدمة أوروبا من تمهيد السبيل أمام الفهم العلمي. وكأن عماءً مطبقاً وملحاحاً قد حال دون استيعاب الجيل الأول لهذا التناقض الجوهري بين العلم

= حسين، وعلي عبد الرازق للمفاهيم السائدة آنذاك في ما يختص بالحياة الجاهلية والشريعة الإسلامية: طه حسين، **في الأدب الجاهلي** (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٧)، وعلي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق محمد عمارة (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥). ومن الجدير ذكره أن طه حسين تخرّج في السوربون وعلي عبد الرازق في أكسفورد. لكن كلاً منهما انصرف إلى ممارسة وظائف تقليدية بعد خمود ثورتهما في مرحلة

وعواقبه منذ البداية. ولذا فقد بقي الوعي العربي خاملاً أو جامداً، وقابعاً في مصاف سابق على التفكير العلمي ومنصرفاً إلى التمحيص الأدبي ـ العقائدي وقادراً على صياغة الفكر الساذج فحسب.

كما أن نمط التصور خلال المرحلة التالية (مرحلة الهيمنة الأوروبية) لم يكن مختلفاً جذرياً عن نمط التصور خلال المرحلة العثمانية المتأخرة. كمن الفارق الأساسي في مقدرة الجيل الذي عايش مرحلة الهيمنة الأوروبية على اتقان لغة اوروبية، انكليزية أو فرنسية، وذلك بفضل تحديث النظام التعليمي. وهكذا ظهرت لغة رابعة بموازاة اللغات الثلاث الأخرى ـ العامية والفصحى ولغة «الصحيفة» الجزلة ـ على أنها وسط تعبير ووسيلة اتصال[٢٠].

ولربما كانت النكسة القوية التي أصابت أفراد هذا الجيل الأول من المثقفين الذين أتقنوا لغة أجنبية هي عدم مقدرة هؤلاء المثقفين على سد الثغرة المعرفية التي ورثوها عن الجيل السابق (وهذه ثغرة نجح في سدها آنذاك، ١٩٢٠ ـ ١٩٤٥، المثقفون في اليابان وتجاوزوها). وبقي هؤلاء المثقفون العرب «المخضرمون» متأرجحين بين التقليد والحداثة، بين الفكر الساذج والفكر العلمي، أي بين عالمين يمليهما هذا النوع من التعارض. وليس من الصعب الكشف عن أسباب هذه النكسة، فعلى مستوى الإدراك والفهم تتجلى الأزمة في عدم اكتمال عدّة المثقفين الفكرية وعجزهم عن اتقان اللغة الأجنبية وتبصّر خفاياها. ففي حين تمكّن مثقفو هذا الجيل من تكلم لغة أجنبية وقراءتها وكتابتها، إلا أن معظمهم بقي عاجزاً عن فهم أصيل لمصطلحات تلك اللغة وتعابيرها. فلربما تمكّن المثقف آنذاك من التحدث بطلاقة حين ينطق بالانكليزية أو الفرنسية، إلا أن خطابه يبقى «ساذجاً» وترجمة حرفية لما صاغه في ذهنه من خطاب ينهض على الفصحى المكتوبة. وتُظهر الترجمات إلى العربية مدى وقوع هؤلاء المثقفين الأبويين المستحدثين أسرى الفكر الساذج في شكله الأدبي والسابق على النمط العلمي. ومع أن بعض هؤلاء ـ مثل طه حسين وتوفيق الحكيم وعباس محمود العقاد وغيرهم من أفراد الجيل الجديد الذين نضجت افهامهم في جامعات أوروبية وأمريكية، وكتّاب الأربعينيات والخمسينيات ـ قد عبّروا عن أنفسهم بأسلوب جديد، لاسيما في الأدب والتاريخ، إلا أن أفكارهم وتقنياتهم كانت في غالبيتها مستمدة من روافد أجنبية ودون التمحيص فيها أو اخضاعها للنقد المستقل. وقد تعرضت ترجمة الفكر الأوروبي إلى تشويه كبير في لغة المثقفين العرب العلمانيين والليبراليين واليساريين

---

(٢٠) لكن المحصول الثقافي والاجتماعي للمنهج اللغوي لم يقطف كاملاً إلا في فترة لاحقة تزامنت مع

وجاء خلواً من مضمونه الفكري الصحيح.

لكن ما أطلقت عليه آنفاً صفة الفكر الساذج لهو أساساً متغير من الوجهة العقائدية، فهو محدد بشكله أكثر من محتواه العيني. وهكذا فإنْ كان الخطاب السائد لفترة الهيمنة الأوروبية قد نادى، على سبيل المثال، بالأفكار والعقائد الليبرالية[٢١] والإخائية والاشتراكية والعقلانية والتقدمية، وما إليها، فإن هذه الحقيقة كان صداها ضئيلاً إزاء المنهج الذي اتبعه المثقفون العرب في تصور تلك الآراء والعقائد أو التعبير عنها عينيًّا. قام السياق الاجتماعي يومياً بدحض شرعية هذه التصورات أو حتى مصداقيتها. إن هذا التوجه المثالي والمجرد لفهم الواقع الاجتماعي قد جعل من جيل المثقفين «المخضرمين» مدافعاً عنيداً عن الوضع القائم الذي تجسده الهيمنة الأوروبية، وفيما بعد البرجوازية الحاكمة. خلال السنوات الأولى للمرحلة الاستقلالية تبرز الصفة الأحادية للخطاب الثقافي الليبرالي في قماشة أسلوبه النقدي: الوعظ والخطابة، أي الخلط بين القول والفعل. تبرز هذه الظاهرة بوضوح في الكتابات التي راجت إبّان العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات. ومهما كان محتوى تلك الكتابات فإنها مالت إلى تبنّي مبادىء شكلانية مشتركة ورسخت الخطاب الأحادي السائد. لقد عمل ذلك المحتوى الساذج أو الطوباوي على حجب الواقع المادي وطمس رعب الحياة اليومية. ولم يكن من المفاجىء اذن ان تعكس الممارسة الاجتماعية بعد تحقيق الاستقلال شرخاً عميقاً بين العقيدة والممارسة فحسب، بل كذلك التخلي عما تدعو إليه النظرية أو العقيدة (التي أصبحت عند ذاك خطاباً بيانياً محضاً ينهض على سياسة منطق القوة المسيطرة) باتجاه التحرك الجماهيري، ثم تبنّي الميكيافيلية بحذافيرها بعد انهيار الأحزاب العقائدية وقيام دولة السلطنة الحديثة.

---

(٢١) للإطلاع على سرد جدي لليبرالية العربية وجذورها الفكرية، انظر: علي أومليل، **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥). بالنسبة إلى الجيل الناشىء، في الحقبة الاستقلالية فإن تلك الثنائية المضللة التي بدا فيها أن المفكر ينعم بوجود منفصل ومستقل أدت إلى نمط مسلكي يرتكز إلى العمل المحض: لقد اتخذ النضال في خطاب حقبة الايديولوجيا شكل العنف والرعب، وليس الديمقراطية والعلاقات

الفَصْلُ الثّامِنُ

النَقْدُ الجَذريُّ للثقافةِ الأبوَيَّة المسْتَحْدَثة

أولاً: النقاد الجدد

تزامنت مرحلة السبعينيات والثمانينيات التي شهدت أعلى مراحل الازدهار المادي للمجتمع الأبوي المستحدث وبداية ركوده الاجتماعي والسياسي مع ظهور عدد وافر من الأعمال النقدية التي شكلت بداية النقد الجذري للأبوية المستحدثة. ارتكزت هذه الكتابات على شتى أصناف العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكانت كلها تأخذ بطرائق التفكير التي تستخدمها ثلاثة اتجاهات أساسية: علم الاجتماع النقدي الرائج في الثقافة الأنكلو ـ أمريكية، والماركسية الغربية، والبنيوية الفرنسية وما عقبها[1].

---

(١) من الأعمال الفكرية الساطعة في العلوم الاجتماعية كتاب حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤) وهو أول دراسة شاملة عن المجتمع العربي وكتاب علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧). وفي التحليل السياسي والحضاري، كتاب: Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: tradionalisme ou historicisme?* (Paris: Maspéro, 1974).

وفي الحضارة الإسلامية، كتاب علي أحمد سعيد [أدونيس]، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ٣ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٨) وكتاب محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤) وهذا كتاب يلم بالتاريخ الفكري «الأركيولوجي». وكتاب Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

الذي يعالج بنفس نقدي التراث الإسلامي. وفي النظرية الأدبية البنيوية كتاب كمال أبو ديب، **جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩). وفي النقد الماركسي كتاب صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩). وفي نظرية التبعية الماركسية كتابا Samir Amin: *La Nation arabe: Nationalisme et lutte de classes*, grands documents (Paris: Minuit, 1976), et *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine*, translated by Susan

نمط الحركة النقدية الجديدة هذه ومحتواها وذلك في افتتاحية عددها الأول التي كتبها أدونيس:

«نلتقي في «مواقف» كوكبة أصدقاء. تحتضن أصواتنا وأصوات الخلاقين جميعاً. تقاسمنا، لكي تنمو وتستمر، خبزنا اليومي. انها تعبيرعنا، وجزء منا، وتكملة لنا. إنها لذلك، حقيقة ورمز: تفجر جيل عربي اختبر ما في الحياة العربية من تصدع وخلل، وقرّر أن يبحث من جديد، وأن يكتشف ويبني من جديد. . .

هكذا تنهض «مواقف»:

انها نقيض القبول، سلفاً، بما نرثه أو يرد علينا، بما كتب أو يكتب لنا. انها المبادرة والمخاطرة. انها اقتبال المجهول والخوض في أحشائه. . .

الثقافة هنا كفاح. وحدة فكر وعمل. إنها الثقافة التي لا تعنى بتفسير العالم أو الحياة أو الإنسان إلا لغاية أساسية: تغيير العالم والحياة والإنسان، إنها الثقافة ـ الثورة»[٢].

وكما أشرنا سابقاً، فإن الفكر الأبوي المستحدث بكافة أنماطه، الإصلاحي والعلماني والقومي واليساري، كان قد وصل في أواخر الستينيات إلى طريق مسدود. وبدا أن نهاية مرحلة كانت على قاب قوسين أو أدنى، ذلك أن هذا الفكر لم يعد قادراً على مواجهة الصراع الاجتماعي الداخلي أو الضغوط الدولية (السياسية) الخارجية أو التوفيق بين التناقض الحاصل نتيجة التصادم بين الحداثة والأصالة، ولذا ارتدّ الفكر الأبوي المستحدث إلى الدين للدفاع عن نفسه. لم تتمكن العقائد العلمانية (اصلاحية وليبرالية واشتراكية) من مد جذورها عميقاً في تربة الأبوية المستحدثة. ليس لأن هذه العقائد لا تنطبق أساساً على البنى الاجتماعية العربية، بل بسبب سوء الفهم الذي لحق بهذه العقائد، والتشويه الذي تعرضت له خلال ترجمتها إلى صياغات الأبوية المستحدثة وعباراتها. وبدا واضحاً، إذن، ان الفكر الأبوي المستحدث قد بلغ نهاية مطافه.

= وفي التحليل السيميائي كتابا عبد الكبير الخطيبي: **الاسم العربي الجريح**، ترجمة محمد بنّيس (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠)، **والنقد المزدوج**، ترجمة محمد بنّيس (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠) وهما مجموعتا مقالات ظهرت أولاً بالفرنسية ثم ترجمت إلى العربية. وبالطبع هناك أعمال فكرية رائدة (ظهرت منذ ١٩٧٠) قام بها سعد الدين ابراهيم وسميح فرسون (في علم الاجتماع) وهشام جعيط (في التاريخ) وسيد يسين (في الدراسات الاجتماعية) وخالدة سعيد (في النقد الأدبي) ومحمد جواد رضا (في التربية) وحنا بطاطو (في التحليل السياسي والتاريخ الاجتماعي).

الفكر، وذلك بالوقوف عند أبرز ممثليها. ولأن خطاب الحركة النقدية معادٍ تماماً لنص الأبوية المستحدثة، فإنه بدوره يهدد بنسف تصورات الخطاب السلطوي وحيثياته وقيمه وفرضياته على عدة صعد. فعلى الصعيد اللغوي يتجه هذا النقد مباشرة إلى تغيير مفردات الخطاب الأبوي المستحدث وخلق لغة وتعابير جديدة. وعلى الصعيد التفسيري فإن هذا الخطاب يعمد إلى فك أواصر مقولات التفسير السائدة، وتأسيس ثوابت جديدة تنسج الأفق الضيق للفهم الأبوي المستحدث. أما على المستوى العقائدي فإن الخطاب النقدي يهدف إلى زعزعة الفكر العقائدي بكافة أنماطه، وإشاعة أجواء حوار خلّاق. وأخيراً فعلى مستوى الممارسة الاجتماعية يلجأ الخطاب النقدي، وإنْ تجريبياً، إلى رفع غطاء الشرعية عن المقومات النظرية للسلطة اللاهوتية والنفوذ السياسي. ولذا فإن اللغة وإعادة تركيب بنيتها عاملان مركزيان في بلورة هذا الخطاب، بحيث إن تصفية التعابير الفضفاضة وتنقيتها ـ تذليل التفسير الساذج لطبيعتها البيانية والخطابية والعقائدية ـ هي المهمة الأولى التي يضطلع بها هذا الخطاب. وخلال تطورها التدريجي اكتسبت لغة الخطاب النقدي الجديدة هدفاً ودقة مستقلين، فلم تعد تسمح للفصحى أن تنطلق على هواها ـ بفرض نمط بيان وخطابة ـ بل طوعتها إلى حد بعيد، وحوّلتها إلى أداة فعالة لاستيعاب وعي نقدي ينضج باطراد.

ونتيجة ذلك قام النقد الجديد خلال العقدين الأخيرين بصياغة نمط مغاير من الخطاب تمكن من التأليف والمواءمة بين الأفكار الغربية وطرائقها ـ لاسيما ما ارتبط منها بالعلوم الاجتماعية والماركسية والبنيوية والدراسات النسائية وما بعد البنيوية (أي النظرية التفكيكية). وأصبح من الممكن معالجة مسألة الفكر العقائدي والديني والأصولي بمنهج عقلاني، وفي ضوء قراءة جديدة ومستقلة للتاريخ والمجتمع. ولم يعد ممكناً الاحتفال بالماضي على أنه تراث مجيد ومكتمل أو رؤية طوباوية. ولم يعد معقولاً التسليم بأن المجتمع يختزن سلّم قيم أزلية، وعلاقات غير متبدلة. أصبح التاريخ والمجتمع الآن عرضة لنظرة تأخذ بهما في إطارهما البنيوي التاريخي الخاص بهما وأمسيا بالتالي عرضة للتحليل والنقد.

لقد وفّرت إعادة القراءة التي اضطلع بها النقاد الجدد تحدياً عنيداً، هو الأول من نوعه لوحدة الخطاب الأبوي المستحدث وأسس منطلقاته. فقد ظهرت عدة تفسيرات من وجهات نظر مختلفة تميزت بالبحث الدائب والتحليل الجدي والأصيل، مما شرّع المزيد من التحليل والنقاش الفكري.

الجسد أو الجنس أو ما هو ممنوع بشكل عام. فالنمط الجديد من الخطاب لم يعد يأخذ بالتقاليد والعادات والطقوس على أنها فرضيات وقيم، بل بالنظر إليها على أنها مؤشرات ودلالات ورموز تكشف عن معانٍ عمد الخطاب الأبوي المستحدث إلى حجبها أو تشويهها ـ مثل مسألة الجنس ودور المرأة والسلطة السياسية والكبت الجنسي، وهلمّ جرّاً. ولأسباب ليس من السهل عرضها بايجاز فإنّ المنهج النقدي قد استخدمه بفعالية فائقة مثقفو ومفكرو أقطار المغرب العربي، ولاسيما في المغرب، حيث وجدت الحركة النقدية الجديدة أوضح وأقوى تعبير عنها.

ثانياً: المحتوى النقدي

يتمثل النقد الجديد في كتابات أهم أعلامه الثلاثة: **محمد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد الله العروي**، فقد كان هؤلاء هم الأوائل في حقبة السبعينيات والثمانينيات في ابتكار مقولات تحليلية جديدة مكنت من القيام بقراءات جذرية جديدة للتاريخ والمجتمع.

يستمد **الجابري** مقولاته مباشرة من ميشيل فوكو الذي أشاد كتاباته على التمييز الواضح بين منهج «تاريخ الفكر» التقليدي بما يشتمل عليه من مبادىء التأثير والتعاقب والتراكم وما إليها، ومنهج «علم آثار المعرفة» الجديد الذي يصب اهتمامه على القطيعة والانسلاخ والتواتر، وما إليها. ومن خلال أخذه بالعقل العربي على أنه تراث معرفي ومنهج تفكير استطاع الجابري معالجة ذلك التراث في ضوء «الخاصية العربية»، وفهم المنهج على أنه نتيجة مجموعة من طرائق الفكر وأساليبه[٣]، فينهض مشروعه على القيام بدراسة الحضارة الإسلامية العربية من جهة أولى، وعلى الشروع باستخدام منهج تحليل جديد يكشف عن البنية الحقيقية للعقل العربي وآلياته[٤] من جهة ثانية. ولذا فهو يقسم مشروعه إلى بابين، أولهما يعالج تكوين العقل العربي وثانيهما يعمد إلى تحليل بنية ذلك العقل، باتباع منهج تراكمي (تاريخي) في الأول ومتزامن في الثاني[٥].

أما اهتمام **محمد أركون** فهو مشابه لاهتمام الجابري، إلاّ أنه أضيق، ومن هنا تركيزه. يهدف أركون إلى كسر طوق الاحتكار الذي يلف التفسير التقليدي والأبوي

---

(٣) الجابري، المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢. وانظر أيضاً: عبد السلام بنعبد العالي، «تكوين العقل العربي،» **ملحق الاتحاد الاشتراكي** (الرباط)، (٣ آذار/مارس ١٩٨٥)، ص ٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦.

إلى البدء أولاً بإشادة أساس جديد لإعادة قراءة المصحف الكريم، بحيث تلقى جانبا الأساليب اللغوية والاستشراقية، ويؤخذ بدلاً منها بالمقولات المعاصرة الوافدة من اللغويات والسيميائيات والانثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ(٧). إن هذه القراءة الجديدة لن تتمكن فحسب من الاستعاضة عن النظرة التقليدية، وتوفير تصور جديد للأنا والعالم، بل كذلك تحرير الملكة النقدية وقوى الفهم والتحليل التي كبتتها على الدوام القراءة التقليدية السائدة.

يكمن شرط تحقيق القراءة الجديدة في المسار الصعب الذي يؤدي إلى قيام مصداقية منهج علماني يستفيد من تداخل العلوم الإنسانية بغرض تفسير القرآن. وفي مقابلة أجرتها معه مجلة الوحدة في ١٩٨٤ عقب صدور كتابه الهام **Pour une critique de la raison islamique** حدّد أركون معالم هذه المشكلة:

«. . . إن العلمنة موقف للفكر أمام مشكلتين:

الأولى: مشكلة المعرفة. كيف يمكن أن نعرف الظواهر؟ كيف يمكن أن نفهم العالم بشكل دقيق ومطابق؟ لا يجوز حرمان الانسان من حق الفهم بحجة أي شيء كان.

الثانية: كيف يمكن ايصال هذه المعرفة بعد اكتشافها وبلورتها، إلى الآخرين؟ عندما نتوصل إلى نتائج جديدة ومحددة في مجال علمي ما، تبقى علينا مسؤولية لا تقل أهمية عن الاكتشاف هي مسؤولية التوصيل، أي توصيل هذه النتائج إلى الآخرين، إلى الجمهور. لقد عانيت شخصياً من هذه الناحية كثيراً وما أزال في ما يخص بحوثي المتعلقة بالفكر الإسلامي والفكر العربي. انها مشكلة شاقة»(٨).

لكن أركون لا يقع فريسة الوهم بأنه سوف يقهر هذه «المشكلة الشاقة»، فهو يعي تماماً أن المشكلة هذه ليست مختصة بالمنهجية فحسب، بل هي مجذرةٌ في السلطة السياسية المهيمنة والعقيدة الدينية السائدة. ويرى أن إمكانية التغيير مُناطة بعملية أوسع من التحول الفكري واللغوي، وان حدوث ذلك مرهون أساساً بتبدل نمط التفكير أولاً، ثم كيفية افصاح اللغة عن نمط التفكير ذلك: «ينبغي أن ينال التغيير المنشود طريقة التعبير عن هذا الواقع في اللغة ومن خلال اللغة. ينبغي تغيير اللغة أيضاً، أي علمنتها وعقلنتها»(٩).

وكان عبد الله العروي من أوائل المفكرين المغربيين الذين تصدوا للخطاب

---

(٦) Mohammed Arkoun, «Rethinking Islam,» (Lecture given at Georgetown University, Washington, 30 October 1985).

(٧) Mohammed Arkoun, *Lectures de Coran* (Paris: Maisonneuve, 1982), pp. 1 - 26.

(٨) محمد أركون في مقابلة مع مجلة: الوحدة (باريس)، (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤)، ص ١٣٠.

الـذي لجأ أركـون إلى تفكيكه بتسـويغ قـراءة «علمانية» للنص القـرآني. لكن العروي دان هـذا الخطاب من وجهـة مغايـرة، فاعـترض على تـوجهاتـه السلفية والانتقـائيـة، وكـذلك اضـطراب نصه وغمـوضه ـ مما يؤدي فحسب قولـه إلى مجـرّد «حـريـة عبـد رواقي»[١٠]. وجد العروي أن لهذا النمط من «التفكير التاريخي» نتيجة واحدة ألا وهي الفشـل في رؤية الـواقع[١١]. ولهـذا فإن المثقفـين الأبويـين المستحدثـين عـاجـزون عن التعامل مع الواقع الاجتماعي والسياسي، تماماً كما هم عـاجزون عن التصـدي للفكر الغربي ولتراثهم الإسلامي في آن. ويرى العـروي أن المخرج الـوحيد من هـذا المأزق يكمن في تجاوز كلا النمطين من التفكير، وتبنّي الفكر التاريخي النقدي:

«إنّ السبيـل الوحيـد لتجاوز هـذين النمطين من التفكـير هو في الالـتزام الكلي بنـظام الفكـر التاريخي وقبول كافة افـتراضاتـه: . . . الحقيقة بـوصفها «سياقاً» (Process)، ايجـابية الحـدث، حكم الوقائع، مسؤولية الفاعل. هناك آخرون يحدّون مجال التاريخية: وجود قوانين للتطور التاريخي، وحدة معنى التاريخ، إمكانية نقل المعرفة، فعالية المثقف ودور رجل السياسة»[١٢].

يشير العروي إلى أن «الايمان بالعناية الإلهية» كما شرّع السلفيـون، أو «الغوص باستمرار في نفسيـة أبطال المـاضي» أو الوقـوع تحت «رحمة أي فئـة مؤقتة» كـما في نهج الانتقائيين سوف يؤدي إلى ترسيخ الاغتراب الراهن، وتعزيز سلطة الخطاب السـائد. ينـادي العروي بـالماركسيـة على أنها «أفضـل مدرسـة للتفكير التـاريخي. . . يستطيـع العرب العثور عليهـا» ـ إلا أنها ماركسيـة «تقرأ بـطريقة معينـة»[١٣]: إنها الطريقـة التي أخذ بها معظم المفكرين النقديين، واتفقوا على أنها الأمثل لقراءة المـاركسية، أي ليس بصفتها فكراً لاهوتياً أو عقيدة سياسيـة أو ماركسيـة ـ لينينية، بـل بكونها منهجـاً وأداة تحليلية ومصدراً موحياً للمقولات النقدية على خط الماركسية الغربية.

وانـطلاقاً من الحسـاسية نفسهـا للمسألـة المعرفيـة المركـزية التي تشكّـل أساس المواجهة مع الفكر الأبـوي المستحدث قـام المفكران السـوريان المـاركسيان الـطليعيان صادق جلال العظم والياس مرقص ببسط تعارضين رئيسيين من منظورهما الماركسي: التنـاقض التقليدي بـين الفكر الـديني والفكر العلماني، والتنـاقض الأكثر حـداثة بـين الفكر واللغة.

---

(١٠) Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectuals: Tradionalism or Historicism?*, translated from French by Diarmid Cammell (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1976), p. 154.

(١١) المصدر نفسه، ص.١٥٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٥.

بها المجتمع الأبوي المستحدث لرؤية العالم، ليس على أنها نمط تقليدي للقراءة والفهم فحسب، بل بكونها عقيدة تدفع إلى الاغتراب لتعزيز الوضع السائد القائم على القمع الاجتماعي والكبت الفكري. وفي معرض هجومه يستخدم العظم أساليب البيان نفسها التي اعتمدها أتباع هيغل في أربعينيات القرن الماضي (وماركس في مراحله الأولى) لوصف الدين على أنه مجرد وسيلة تدفع بالإنسان إلى الاغتراب عن حقيقة جوهره. يعرِّف العظم الفكر الديني على أنه:

«ليس إلا الصعيد العلوي الواعي لكتلة هلامية شاملة غير محددة الجوانب من الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات والعادات التي نطلق عليها أسماء عديدة منها «الذهنية الدينية» أو «الايديولوجية الغيبية» أو «العقلية الروحية السلفية»، إلخ. بهذا المعنى، تتصف «الذهنية الدينية» بطغيان التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للإنسان ضمن اطار «الايديولوجية الغيبية» الضمنية السائدة»[١٤].

ولا يوجه العظم نقده هذا إلى دعاة العقيدة الدينية فحسب، بل أيضاً إلى المفكرين العلمانيين الذين لسبب أو لآخر لا يرفضون هذا الوعي المزيف أو يتصدون له:

«بعد الهزيمة العربية في حزيران ١٩٦٧، تصدى عدد من الكتّاب التقدميين العرب إلى نقد بعض جوانب البنيان الفكري والاجتماعي التقليدي لحياة المجتمع العربي وإرثه. غير أنه، في معظم الأحيان، بقي النقد الموجه إلى البنى الفوقية والأصعدة العليا في حياة المجتمع العربي (فكر، ثقافة، تشريع، ايديولوجية غيبية ضمنية...) ضعيفاً هزيلاً... في الواقع انحصر معظم النقد في هذا المجال في ترديد بعض التعميمات الواسعة والكليشيهات المستهلكة حول التنديد بـ «الذهنية الغيبية الاتكالية» و«الايمان بالغيبيات والأساطير والحلول العجائبية» مع مناشدة الشعب العربي وقادته الأخذ بـ «الأسلوب العلمي» و«المنهج العقلاني» في معالجة الأمور ومداراتها، وفي بناء الدولة العصرية التكنوقراطية »[١٥].

ثم يضيف العظم:

«ولكن أحداً من هؤلاء المندّدين والمناشدين لم يقم بنقد الذهنية الدينية الغيبية التي يرفضها، على أساس من المراجعة العقلانية العلمية المباشرة لنماذج حية وملموسة من إنتاجها ومزاعمها وتفسيراتها للأحداث»[١٦].

مصدر سخط العظمْ على أكثر مفكري الأبوية المستحدثة تقدمية يرجع إلى

---

(١٤) العظم، **نقد الفكر الديني**، ص ٧.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨.

الماركسي الجذري الذي يتصدى للسفسطة الدينية والسياسية قادر على تقويض الوعي (الزائف) السائد وإفساح المجال «لبناء مجتمع عربي عصري كلياً»[١٧].

ولربما كان نقد **العظم** أجرأ تصدٍّ للسلطة السياسية منذ بدء اليقظة العربية. ففي حصره الخطاب الديني ببعض عواقبه الاجتماعية والسياسية، وربطها بهزيمة ١٩٦٧ تمكّن العظم من استلهام النقد الماركسي وتطبيقه بصورة عينية لم تكن معروفة في أدبيات اليسار العربي من قبل.

ومع أن **الياس مرقص** انصرف إلى معالجة هذه القضايا نفسها إلا أن اهتمامه الأساسي انصب على مسألة المعرفية وتشعباتها اللغوية والمنهجية. في مقال نشره في مجلة **الوحدة** سلّم **مرقص** بمقولات **العظم**، ثم تجاوزها ليعلن أنه ليس كافياً (أو حتى ممكناً)[١٨]. فحسب علمنة الممارسة النظرية للأبوية المستحدثة القائمة، فالمطلوب القيام بانفصال جذري في مسألة المعرفية (على غرار دعوة ألتوسر) ليس فقط عن الفكر الديني بل كذلك عن كافة أشكال الفكر الأبوي المستحدث. يرفض **مرقص** معالجة «الفكر السائد» على أنه **فكر** حقيقي ويصر على اعتباره أحد أشكال الفقه. ذلك أن نموذج الفقه لا يتحكم بالفكر الديني (الأصولي) فحسب، بل إنه يسيطر أيضاً على كافة أشكال الفكر في المجتمع الأبوي المستحدث، بما في ذلك التيارات الماركسية والليبرالية والاصلاحية، فهناك حسب قوله فقط «**فقه قومي وفقه ماركسي... وفقه ثقافي**»[١٩].

ويرى **مرقص** أن الانقطاع المعرفي قد يتخذ أشكالاً عدة، لكن هذا الانقطاع رهن بحدوث تحول في الوعي يسبقه، ويبدأ بالانتقال من «الرمزية والشيئية إلى المفهومية والواقعية»، أي من التجربة الساذجة إلى الوعي الفلسفي[٢٠]. إن هذا التطور ممكن فقط مع توجيه النقد إلى بدعتين متوازيتين: حداثة البرجوازية الصغيرة، وإحياء الدين، ثم التخلي عنهما. يرفض **مرقص** الفكر البرجوازي المجرد الذي يحل «علاقة الدال والمدلول محل علاقة الفكر والواقع»[٢١] وهو في رفضه هذا متفق تماماً مع عناد أولئك الذين يحتفلون بوحدة «الدين والعلم»[٢٢]. إن الفكر الماركسي الذي ليس هو «التقدم

---

(١٧) ياسين الحافظ في: المصدر نفسه.

(١٨) الياس مرقص، «في إشكالية المنهج: تحديث أم تأسيس؟» **الوحدة** (باريس)، السنة ١، العدد ١ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤).

(١٩) من مقابلة في: **الوحدة** (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤)، ص ٢٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

وحده على التصدي للاهوت والميتافيزيقا والمثالية ويمكنه توفير بديل أصيل: «نظرية علمية» و«فلسفة علمية»[٢٣].

ويمثل علم الاجتماع النقدي الذي انبثق منذ ١٩٧٠ في انكلترا والولايات المتحدة تياراً آخر يأخذ بالقضية المعرفية من وجهة نظر مغايرة تماماً. هنا أيضاً يبدأ المنهج النقدي برفض التجريدات العقائدية، ويلح على الطريقة التجريبية ـ التصنيفية كما في كتاب حليم بركات الرائد **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**:

«ـ اسعى إلى تحليل الظواهر في أطرها الاجتماعية وفي حالة تداخل وتفاعل، عكس التحليل المثالي المجرد المطلق.

ـ أشدد على التناقضات الاجتماعية والقومية وعلى طبيعة الصراع في سبيل التغلب على هذه التناقضات»[٢٤].

ويقترح عالم الاجتماع المصري سعد الدين ابراهيم المجالات التي يتوجب على المنهج التجريبي التركيز عليها: «القاعدة البشرية»، «القاعدة الايكولوجية»، «الهيكل الطبقي»، «الهياكل الإثنية»، «الهياكل المؤسسية»، «أنظمة القيم وأنماط السلوك»، «أصول وأنماط مؤسسة الدولة في الوطن العربي»، «الدولة القطرية»، «النخبات الحاكمة في الوطن العربي»، «آشكال وآليات المشاركة السياسية»، «مستويات الاستقرار السياسي والاجتماعي»[٢٥].

وتوفّر البنيوية منهجاً آخر لمعالجة القضية المعرفية. ويصف الناقد البنيوي السوري الطليعي كمال أبو ديب هذا المنهج في مقدمة كتابه الرائد **جدلية الخفاء والتجلي** الذي يريد منه صاحبه الثورة والرفض[٢٦]:

«ليست البنيوية فلسفة، لكنها طريقة في الرؤية ومنهج في معاينة الوجود. ولأنها كذلك فهي تثوير جذري للفكر وعلاقته بالعالم وموقعه منه وبإزائه. في اللغة، لا تغير البنيوية الشعر. لكنها، بصرامتها واصرارها على الاكتناه المتعمق، والادراك متعدد الأبعاد، والغوص على المكونات الفعلية للشيء والعلاقات التي تنشأ بين هذه المكونات، تغير الفكر المعاين للغة والمجتمع والشعر وتحوله إلى

---

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ص ١٠.

(٢٥) سعد الدين ابراهيم، «تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي،» مداخلة في: ندوة علم الاجتماع في الوطن العربي، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/يناير ١٩٨٥، ص ٨ ـ ١٤.

من اكتمال الشعور والابداع»[٢٧].

ويمثل منهج ما بعد البنيوية أو المنهج التفكيكي خير تمثيل عبد الكبير الخطيبي وأتباعه في المغرب، ومن هنا يحتل كتابه الاسم العربي الجريح[٢٨] مكانة هامة في الحركة النقدية المعاصرة. فلربما كان يجسد أعنف نقدٍ أصالة في تعرّضه للفكر الأبوي المستحدث خلال العقدين الأخيرين.

وقدعبر محمد بنّيس الذي ترجم أعمال الخطيبي وعلّق عليها عن وجهة نظره بأن مشروع الخطيبي محاولة لإعادة «قراءة الجسم العربي من خلال موروث الثقافة الشعبية المغربية بوعي نقدي، يعتمد بعدين أساسيين هما نقد المفهوم اللاهوتي للجسم العربي من ناحية، ونقد المقاربات الاثنولوجية التي تتعامل مع الثقافة الشعبية تعاملاً خارجياً ومتعالياً من ناحية ثانية. إنه النقد المزدوج كما يسميه الخطيبي. كل اطمئنان يجد نفسه هنا محاكماً، يستقبله سؤال ما نطق به اللسان من قبل.

هذه القراءة النقدية للجسم العربي تسعى لهدف مركزي، هو الفصل بين الجسم المفهومي والجسم الحقيقي، المعيش والملموس. إن الثقافة العربية تعاملت مع الجسم انطلاقاً من المتعاليات التي تعدت قراءتنا له وفق قوانين لاهوتية، تفرغ الجسم من حمولته التاريخية والذاتية».

ثم يضيف:

«تظهر الثقافة العربية الحديثة وكأنها حديث كُتب عن كُتب، سواءً أتعلق الأمر بإعادة قراءة الموروث العربي، أم بمواجهة المرحلة التاريخية التي أخذت، حديثاً، في نسج تميز بنيتها عما سبقها من بنيات اجتماعية ـ ثقافية... ان الفرق هو الفاعل المحرك بالنسبة للخطيبي، هناك فرق طبقي، فرق لغوي، فرق تاريخي، فرق جغرافي، فروق لانهائية، عمدت الثقافة العربية الحديثة، أكانت سائدة أم في طريقها للسيادة، إلى قمعها... وهنا يجد نيتشه وهايدجر وماركس وفرويد وليفي شتراوس ولاكان وديريدا شرعية الكلام في نص الخطيبي»[٢٩].

ويتشكل منظور الخطيبي بتأثير سيميائية بارط وتفكيكية ديريدا، إذ انه يعتمد عليهما لزعزعة انتشار التصورات اللاهوتية ـ العقائدية للفكر الأبوي المستحدث[٣٠]. يرى الخطيبي ان الخطوة الأولى في هذا الاتجاه تكمن في «تفكيك المقولات الاجتماعية العربية المستمدة من تيار علم الاجتماع العربي»، وإماطة اللثام عن «عقيدة الفلسفة

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢٨) انظر المقدمة التي كتبها محمد بنّيس للترجمة العربية لكتاب: الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ص ٥ ـ ٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٧.

في أدبيات علم الاجتماع العربي ومعارفه بانتهاج نقد ذاتي يتمكن من قياس مدى اعتماد علم الاجتماع هذا على النماذج الغربية في صياغة أدبياته ومعارفه، ويكشف في الوقت نفسه عما في هذه النماذج من خاصية تأمل ذاتي. وبناءً على ذلك فإن نقد الخطيبي لا يتوجه إلى إثارة مسألة المعرفة «التقليدية» فحسب، بل أيضاً إلى الكتابة «العقلانية» و«الحديثة» التي صاغها المفكرون العرب العلمانيون، ومنهم اتباعه النقديون[٣٢]. فهو يعتبر نمط الكتابة هذه «مغترباً عن ذاته» وعاجزاً عن حسم الصراع المعقد بين نظامي معرفة كتبت فيه الغلبة لأحدهما ـ ناهيك عن تعيين معضلته وتحديدها تماماً:

«تؤدي هذه الوضعية الغامضة (التي يجب أن ندرسها بتفصيل يوماً ما) إلى نتيجة أولى: رجل العلم العربي يصبح أساساً المعبّر والمترجم عن مجموع نظري ومنهجي تكوّن في لغة وبلد آخرين يكاد لا يدرك، في غالب الأحيان، التجذر (يقصد التأصل) الفلسفي ونوعيته التاريخية لهذا المجموع. وهو يشعر بالانسحاق تجاه الإنتاج العلمي الآخر، وبعملية تراكم سريع فيكتفي منزوياً في ظل المعرفة الغربية، بإقامة معرفة ثانوية، مختنقة به وبالآخر، وفوق كل ذلك آثمة لأنها لا ترضى أحداً. إن كل شيء يهتز نظرياً، ما ان ننزع القناع عن مسألة هذا الصراع. وعندما يوقف الوطن العربي نظرياً عملية التراكم هذه، ويتفرغ ليصوغ مقومات وقوانين نشاطه، فيعي أن عليه أن يبدأ كل شيء من البداية، أي انه حينما يتمكن بعمق من المعرفة الغربية يرى أن الأمر لا يدعو إلى تبنّي وترجمة هذه المعرفة فحسب ولكن في الوقت ذاته أيضاً تحليل تكوينها، وتحولها، وانقطاعها في المجال التاريخي»[٣٣].

يرى الخطيبي أن الالتباس والتناقض القائمين في صلب الفكر الأبوي المستحدث لا يعزيان إلى الجهل، بل على النقيض من ذلك فقد أصبح العالِم العربي («متبحّراً في المعرفة الغربية» و«لا يعرف من أي مكان يتكلم ومن أين تأتي المشكلات التي تقلقه»[٣٤].

وهناك خطوة أخرى يتوجب القيام بها لفك أواصر نمط الخطاب السائد، وتشتمل على رفض «التاريخانية» والالتفات إلى الماضي. هناك حاجة إلى ممارسة نقدية جديدة «تحدد وجودنا هنا والآن»[٣٥] ويجري تطبيقها بالقياس إلى ما أطلق عليه عالم اجتماع مصري «عقلانية ذات متغيرات متعددة»[٣٦]. ان مثل هذه الممارسة النقدية أو القراءة العملية من شأنها أن «تزعزع دعائم النظام المسيطر للمعرفة [الأبوية المستحدثة] الحالية»[٣٧]:

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(٣٢) انظر مثلاً نقده لتاريخانية العروي، في: المصدر نفسه، ص ١٨.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٢.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

البديهي أنها لن تتم برمتها بين ليلة وضحاها، ولكن بفضل صبر لامتناه سنستطيع تفكيك الأغلال النظرية التي تنتشر حولنا وفينا. وهذه مهمة لا نهاية لها بدون شك، مع العلم بأن في ميدان المعرفة لا يوجد مكان للمعجزات وإنما انقطاعات نقدية»[٣٨].

وكما أشار محمد بنّيس في المقدمة التي صدّر بها كتاب الخطيبي الاسم العربي الجريح فإن مشروع الخطيبي بأكمله ينطلق من تمييز بين «الجسم المفهومي و الجسم الحقيقي» للمجتمع[٣٩]، مما يعني ضمنياً نقلة معرفية لم يخطها أحد من أتباعه: يدعو الخطيبي إلى إحداث تحول جوهري في الانتقال من فكر مجذّر في تصورات عامة ونظرية كاملة إلى فكر موجه إلى الخاص والتاريخي والعيني، أي إلى الفرد على أنه جسد، وعلى «الرغبة» و«اللذة» على أنها مقولتا تحليل مركزيتان[٤٠]. ففي الكتابة التي يوحي بها الخطيبي تحل بعض المفاهيم: «الاختلاف» و«الهامش» و«الآخر» مكان مفاهيم «الهوية» و«المركز» و«الكليّة»، وتوفر منظوراً جديداً وأكثر تطوراً مما قدمه أي من النقاد الجدد الآخرين. وعليه فإن نقد الخطيبي ينطوي على راديكالية انقلابية تفتقر إليها معظم أدبيات المفكرين الراديكاليين الآخرين بمن فيهم جماعة اليسار:

«ويعلن بعض الماركسيين العرب من ناحية أخرى:

ان غيّرنا البنية التحتية في البلدان العربية، وغيّرنا طبيعة السلطة، فإن البنية الفوقية الايديولوجية ستتغير هي أيضاً إن عاجلاً أو آجلاً. يعتقدون أن الماركسية هي السبيل إلى القطيعة، القطيعة مع التخلف، مع الاضطهاد الديني، وحين نتمعن في ذلك سرعان ما ندرك أن هذه الماركسية المبسطة، لن تؤدي بنا إلّا إلى اللاهوت من جديد. لكن الماركسية ستتجاوز اللاهوتية، منذ أن ينشأ تفكير حقيقي حول قضية الاختلاف في العالم. وفيما ننتظر ذلك، يجب أن ننشرها وأن نلقنها بحذر»[٤١].

ثالثاً: غرابة الخطاب النقدي الجديد

عبّر «عالم الاجتماع» العربي ابن خلدون عن امتعاضه مما آلت إليه حالة العلم في زمنه (القرن الخامس عشر) فأدرج الملاحظة التالية: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم... إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته»[٤٢].

---

(٣٨) المصدر نفسه.
(٣٩) الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ص ٥.
(٤٠) محمد بنيس، «تعددية الواحد»، مجلة الكرمل (نيقوسيا)، العدد ١١ (١٩٨٤)، ص ٢٢٢.
(٤١) الخطيبي، النقد المزدوج، ص ٣١.

أطلق عليه اسم النقاد الجذريين الجدد أو الحديثين فترة السبعينيات والثمانينيات[٤٣]. ويمكن وصف معظم هؤلاء المثقفين بأنهم «غرباء» وفق منطلق ابن خلدون، أي أنهم ليسوا غرباء ديناً وقوميةً، بل أنهم غرباء تبعاً لثقافتهم وحضارتهم - في طرق تفكيرهم وكلامهم وكتابتهم المتمايزة.

إن لغة النقاد الجدد، من صادق العظم ومحمد أركون إلى عبد الكبير الخطيبي ومحمد بنّيس، لهي بالتالي غريبة بمعناها الحرفي ومدلولها المجازي على السواء. فمن وجهة المعنى يعمد معظم أفراد هذه المجموعة إلى التعبير عن أفكارهم بالإنكليزية أو الفرنسية. وحتى لو ان هؤلاء قد تمكنوا من العربية وأتقنوها (كما هي الحال لدى الكثيرين منهم) فالنمط الأساسي لخطابهم يستمد روحه من إحدى هاتين اللغتين. ولهذه الازدواجية اللغوية تبعات ثقافية ومعرفية هامة على طابع النقاد الجذريين، وصفة الخطاب النقدي الجديد. وتبرز هذه الازدواجية واضحة على الفور متى أخذنا بعين الاعتبار الفرق الصارخ بين الثقافة اللاتينية - الفرنسية والثقافة الأنكلو - أمريكية، من حيث المزاج والحساسية وأنماط الفكر والإدراك. وقد انغمس النقاد الجدد في توجههم نحو احدى هاتين الثقافتين، وذلك تبعاً لتحصيلهم العلمي وتدريبهم وخبرتهم. وهكذا فإنهم يشكلون مجموعتين فرعيتين، إحداهما ذات توجه انكلو - أمريكي، فيما الثانية ذات توجه فرنسي. ولا يرتبط هؤلاء النقاد الجدد بعضهم ببعض على أنهم عرب (أو مسلمون) فحسب، بل على أنهم مثقفون قد نهلوا معارفهم في مؤسسات فرنسية أو أمريكية أو بريطانية: وهم يتعرفون بعضهم إلى بعض عبر «الترجمات» التي ينهض بها الفرنسيون والأنكلو - أمريكيون، والتي تختص بثقافتيهما أو خطابيهما أو نصيهما. وهذا معناه إلى حدٍّ بعيد أن نقاد هاتين المجموعتين يتعرفون إلى ثقافات وتقاليد أخرى، بما في ذلك ثقافتهم وتقاليدهم، عبر المعرفة والمناهج والتصورات التي تستخدمها كل من هاتين الثقافتين لفهم ذاتها وغيرها وباقي ثقافات العالم[٤٤].

وبالمعنى المجازي فإن اللغة التي تستخدمها هذه المجموعة من المثقفين العرب

= والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الحياة، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٤٥١.

(٤٣) يتوازى جهد النقاد الجذريين (لاسيما جماعة المغرب العربي) مع جهد رعيل النهضويين العلمانيين (لاسيما جماعة سوريا ولبنان)، إذ إنهم يمثلون وعياً جديداً يتناقض مع الخطاب السائد ويدعو إلى التحديث والتغيير، ولكن مع فرق واحد: يطرح النقاد المغاربة نقداً جذرياً فيما كان مثقفو النهضة يتوخون توفيقية نظرية.

(٤٤) إن مدى اطلاع هؤلاء المثقفين على الفكر الألماني رهن مثلاً بنوعية ترجمة هذا الفكر إلى الفرنسية أو

ما يكتبونه أو يترجمونه) تعصى على الفهم، ليس من قبل القارىء العادي فحسب بل أيضاً من قبل مثقفي المجتمع الأبوي المستحدث. إن ما يجعل لغة الخطاب النقدي الجذري على ما هي عليه من الصعوبة (كما في كتابات الخطيبي مثلاً) ليس فقط مفرداتها وأسلوبها المميزان، بل أيضاً بناها المنطقية والشكلية المعتمدة في التعبير عن تلك اللغة. لقد شهد الخطاب الجديد تحولاً في أساس بنيانه: لم تعد للتعابير العربية الشائعة المدلولات نفسها المتعارف عليها، وتعرضت الأشكال التقليدية للتلقيح والتفكك، وأعرض عن الأساليب البيانية أو أهملت كلياً. وهكذا اتضحت معالم عربية معاصرة غنية بمضمون جديد فأفرزت نصاً نقدياً أصيلاً. وتمكنت هذه اللغة الجديدة من انجاز ما عجزت عن الوصول إليه اللغة التقليدية أو خطابها الأبوي المستحدث (العربية الفصحى لغة الصحف)، في مواجهة الخطاب الغربي وابتكار مفرداتها الخاصة بها، ثم التفاعل معه نقدياً ومواجهته على قدم المساواة.

وتبعاً لذلك يتوجب علينا التمييز بدقة بين مجموعة المثقفين الذين أطلقنا عليهم تسمية النقاد الجدد وبين عامة المثقفين المعاصرين لهم ـ أي المتعلمين ـ بما في ذلك خريجي الجامعات الأوروبية والأمريكية أو الجامعات ذات النمط الغربي، فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية توجه إلى الدراسة في الغرب عشرات الآلاف من الطلاب العرب، وحازوا شهادات عالية في الآداب والعلوم. ومع ذلك فإنه يمكننا القول إن هؤلاء «المتعلمين» لم يتبدلوا في توجهاتهم الفكرية و«اللغوية» الأساسية، وإنهم، فيما عدا اكتسابهم مهارة حرفية، قد حافظوا على نمط تفكير موروثهم الأبوي المستحدث ـ في شكله المحافظ أو الاصلاحي أو العلماني.

وعلى النقيض من ذلك فإننا نقع في مجموعة النقاد الجدد على أقلية صغيرة معظم أفرادها مغتربون عن أوطانهم، ويمتازون عن غيرهم بأنهم قد انغمسوا في محيطهم الغربي أو أنهم قد تغرّبوا تماماً، ولكن دون أن ينبذوا هويتهم الذاتية، أو يتخلوا عن التزامهم. ولد معظم هؤلاء أو نشأوا في الغرب واكتسبوا نهجاً غربياً واضحاً في الفكر والقول. ومن وجهة نظرهم التي تردم الهوة الثقافية والنفسية بين الغرب وما يقابله، فإن المجتمع الأبوي المستحدث يبدو أنه واقع خارجي يمكن رصد ظاهرته عن بعد بموضوعية وعلمية. وإضافةً إلى غيرهم من المغتربين، لاسيما أولئك الذين يحاضرون في جامعات أوروبية وأمريكية، فإن أفراد هذه الأقلية من المتغربين يشكلون تياراً نقدياً تتعاظم قوّته ويزداد تأثيره. وبخلاف المثقفين المهجرين في المرحلة المبكرة من اليقظة العربية، فقد توفّرت لأفراد هذه الأقلية فرصة التأثير الناجع في وجهة النقاش الدائر

الأوسع في صفوف المثقفين النقاد الجدد، ويتألفون غالباً من خريجي الجامعات الفرنسية أو الأمريكية أو البريطانية الذين تمكنوا من استيعاب مناهج اختصاصاتهم ومعضلاتها (في العلوم الاجتماعية والإنسانية). استمد هؤلاء فعاليتهم المميزة من مصدرين: اتقانهم «اللغة» النقدية الجديدة وفهم خلفيتها الفكرية، إضافة إلى معرفتهم الوثيقة بتقاليد الإسلام ومصادر الأدب العربي وتاريخها. ومن هنا فإنّ محدوديتهم ناجمة عن الأوضاع التي يعيشون في ظلها ـ الأوضاع السياسية والعقائدية والاقتصادية التي يتميز بها واقع الأبوية المستحدثة في الأنظمة العربية المختلفة، بما تفرضه من تقييد على حرية الفكر والنقد والقول.

ومنذ نهاية السبعينيات تكثّفت الصلات بين النقاد الجدد في الوطن العربي وأولئك المقيمين في الغرب، ونشأت عن ذلك أواصر تعاون بين المجموعتين، كما اتضح ذلك مثلاً في تأسيس روابط مهنية مستقلة، وجمعيات تعنى بحقوق الإنسان ومنظمات نسائية، وفي عقد مؤتمرات عربية الغرض منها مناقشة قضايا اجتماعية وثقافية. وكلما تعززت هذه الصلات ونمت أنماط التعاون والتنظيم واستمرت، فإن النقد الجديد يشتد ساعده أكثر ليصبح خطراً يتهدد الخطاب الأبوي المستحدث السائد والممارسات الاجتماعية التي يُعبّر عنها. ولننتقل الآن إلى تقدير حجم هذا الخطر وأثره المحتمل على المحصلات الاجتماعية والسياسية.

رابعاً: النقد والابداع

وأول ما يتوجب أخذه بالحسبان اعتبار النقاد الجذريين أصحاب منهج أكثر منهم أصحاب نظرية، ذلك أنهم منشغلون بترويج منهج نقدي أكثر من انشغالهم بابتكار نظرية أصيلة. وهكذا فإن النقد الجذري لا يستمد فعاليته من الكشف بقدر ما يستمدها من أنماط تحليل وتفسير مكتسبة. ولذا يمكن تسمية الكتّاب والمفكّرين العرب المنصرفين إلى معالجة قضايا النقد الحضاري الحديث نقاداً من الدرجة الثانية، إذ لا يمكن اعتبار أي منهم مؤرخاً أو فيلسوفاً أو عالماً اجتماعياً أو ناقداً أدبياً من ذوي **الإبداع أو الأصالة**، فأكثر نتاجهم الفكري تطوراً لا يزال سلبيّاً في معظمه، ويعالج المشاكل أكثر من التنظير لمحتواها. وعلى الرغم من عجز النقد والتأليف عن التوصل إلى فكر نظري أصيل، فإن النقد الجذري، مع اختلافه النوعي عن كل أشكال النقد الأبوي المستحدث منذ بدء النهضة، لا يمثل سوى مرحلة أولى من الوعي الذاتي المستقل.

الأصيلة، «التجاوز») المستويين العلويين، وعلى الحركة النقدية أن تستوعب هذه المستويات الثلاثة حتى تتوصل إلى تحقيق فكر أصيل ومستقل. ويحدد الجدول التالي مستويات الفكر الواعي:

الحداثة	الأبوية المستحدثة
(فعّالة)	(هامدة)
النقد	الاتباع
التأليف	التبعية
الابداع	التقليد

فعلى المستوى الأول تتألف الحركة النقدية من نقد مزدوج يستهدف الذات والآخر، في مهمة ترمي إلى إحلال خطاب الأبوية المستحدثة بما يزعزع الأطر الغربية والأبوية التي تحتويه. وتكون الخطوة التالية تآلفاً توحيدياً أي نظرية ابداعية، وعلى هذين المستويين يندرج صراع الذات والآخر في إطار الحداثة.

وحتى على مستوى النقد الأولي فإن النقاد الجدد يواجهون مصاعب يبدو أنهم غير قادرين على حلها. تعترضهم مثلاً مسألة بقاء المقولات والنظم الغربية التي تنسل خفية إلى طرائق تفكيرهم وتعبيرهم، فتقدم لهم النموذج الضمني الذي يعتمدونه لتقويم أنفسهم. يبدو أنه لا مفرّ هناك لتجنب الغرب، ذلك الآخر المعادي الذي يسعى النقاد إلى تفكيكه والتحلل عنه، إلا أنه يرتد إليهم باستمرار على أنه «المرجعية الثقافية» (ديريدا)، وليفرض نفسه مصداقية شاملة[٤٥]. ومن هنا فإن هيغل وماركس، ودوركهايم وڤيبر، ونيتشه وفرويد، وآلتوسر وفوكو يصوغون أنماط الفكر التي لا تتحكم فحسب بالتراث الأوروبي بل انها تخضع وتستوعب كافة أنواع النتاج الثقافي أينما كان: إن الفكر معناه أن تفكر بقوالب غربية. ما هو اذن النقد القادر على احلال دعاوى هذا الفكر الذي يشيع نفسه بنفسه؟ ما هي المنهجية المطلوبة لتأريخ هذا الفكر ورصد سماته؟ ما هي الطريقة التي تهيّء للتفاعل معه والاستفادة منه دون استعدائه أو الخضوع له؟

وهناك صعوبة أخرى تعترض الحركة النقدية الحديثة وترتبط بالترجمة، أي إحداث النقلة من نموذج إلى آخر، وجعل نظام معرفي ما مفهوماً في إطار نظام

(٤٥) لا يزال أقصر فهم لموقف المغرب في ما يختص بهذا المنحى متوفراً في مقدمة ماكس ڤيبر لكتابه:
Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons; with a foreword by R. H. Tawney (New York: Scribner, 1958), pp. 13-31.

للمجتمع والتاريخ والتغير والوعي؟ هل ذلك ممكن عبر مقولات «مترجمة»؟ وهناك سؤال آخر: ما نوع الفهم المستمد من حدوس مستعارة أو مكتسبة؟ كيف يمكن مثلاً فهم ماركس أو ديريدا من خلال مفاهيم اللغة العربية؟

وعليه فإن ترجمة الخطاب الغربي تشتمل بدورها على اغتراب مزدوج، لغوي وفكري. يمكن مباشرة استيعاب الاغتراب اللغوي بصفته تناقضاً ينجم عن لغة كلاسيكية يتولد منها نص حديث. لكن الاغتراب الفكري من ناحية أخرى يكمن في استحالة توافق تام بين نظم المعرفة المختلفة. ومن هنا يبرز السؤال المربك: ماذا يعني (حقيقةً) أن يكون المرء غريباً ثقافياً ولغوياً بالنسبة إلى الثقافة الغربية لدى قراءته نصاً غربياً؟(٤٧).

لقد تمت مجابهة هذه المعضلة المركزية في ما مضى بانتهاج طريقتين تختلفان جوهرياً: علمانية وتقليدية. ففي حين ألحت الأولى على بعض مقولات الخطاب الغربي من مثل «العقل» و«العلم» و«الإنسانية» و«الديمقراطية»، رفضت الثانية الخطاب الاغترابي برمته، وأصرّت على إحلاله بنص تقليدي. لكن أياً من هاتين الطريقتين لم تقوَ على الغاء غرابة الخطاب الوافد من الغرب.

ولربما كانت الاشارات الجذرية وحدها، أي ما يماثل تلك التي يوحي بها الموقف التقليدي ولكن في الاتجاه المعاكس ـ أي الانغماس الكامل في الخطاب الغربي ـ هي القادرة على استيعاب النص الأجنبي من الداخل، وبالتالي الاقتراب من الواقع الأبوي المستحدث ليس على أنه الآخر الغريب أو الذات المدافعة (أي ليس من منظور التبعية الخارجية أو موقف الخضوع الداخلي)، ولكن بصفته واقعاً قائماً بذاته ولها. وأعتقد أن هذا النوع من الانقطاع هو ما يرمي إليه أساساً النقاد الجدد المعنيون بتفكيك الخطاب الأبوي المستحدث. وما زالت معالجتهم حتى الآن تنقصها الوحدة والشمولية، وتفتقر إلى التماسك والمنهجية. ذلك أن هذه المعالجات قد صاغتها اهتمامات لا ترتبط بمجتمعات هؤلاء النقاد وثقافاتهم فحسب بل أيضاً بمعيشتهم وبقائهم في حرفهم وسط محيط غريب عنهم. وفيما يمكن النقاد الموجودون في الأقطار العربية الاقتراب «سياسياً» من هذه القضايا، إلا أن زملاءهم المتغربين والمهاجرين يقتربون من تلك القضايا نفسها بمناهج «موضوعية» و«نظرية» ضمن اطار غربي يهتم بالفكر «العالمي» أكثر من اهتمامه بمسألتي السياسة والالتزام في الواقع العربي.

---

(٤٦) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1982), p. 189.

(٤٧) عبّر الخطيبي عن ذلك بقوله: «إن المعرفة العربية الحالية تعمل على هامش المعرفة الغربية لا في

(الذين يقيمون في الوطن العربي أو في المهاجر). فهذا النمط يجد وبالضرورة من أفق النظرية لفرضه في غالب الأحيان اعتبارات وصفية. إن هذا التوجه لا يجبر النظرية فحسب على مواءمة الاعتبارات العملية (التي يسميها المفكر الأمريكي جيمسون «تضييق الأفق السياسي») بل إنه يجازف في حجب الرؤية عن الصياغات النظرية الملائمة، لاسيما حين تشير هذه الصياغات إلى مسالك تقع خارج إطار الاهتمامات العملية أو السياسية.

يبدو أن التمايز بين المنهجين الوصفي (الوعظي) والموضوعي لم يكن أكثر غياباً أو تهميشاً كما هو واقع الحال لدى مفكري الأبوية المستحدثة ومثقفيها الذين افترضوا دائماً أن التصورات والمفاهيم والنظريات الغربية وما شابهها يمكن نقلها بسهولة بالطريقة عينها التي يتم فيها نقل المنتوجات الغربية أو استيرادها ـ إنتقائياً وطوعياً. يبدو أنهم غير قادرين على رؤية ضرورة القيام بعملية الفصل الحيوية بين نمط الاقتصاد النفسي والحياتي الرافد إليهم من جهة وبين ظرف الانتاج الثقافي للنظم المعرفية التي يستوردونها. ومع أن النقاد الجذريين الجدد يدركون تماما التمايز القائم إلا أنه يتوجب عليهم أيضاً مواجهة ما ينشأ عن تبعات هذا التمايز. فالقصور بادٍ على سبيل المثال في لهجتهم الخطابية وفي اهتمامهم بإدخال تصورات ومناهج مستعارة في خطابهم أكثر من اهتمامهم بشرح هذا الخطاب بعربية مفهومة وتأصيله فيها. ولذا فإن «اركولوجية» فوكو عند الجابري، وسيميائية بارط عند الخطيبي، وتفكيكية ديريدا عند بنيس تندرج كلها في اللغة الجديدة دون حدوث «ترجمة» دقيقة ـ الأمر الذي أدّى إلى حصر هذا المنهج النقدي في دائرة ضيقة من المثقفين، وتسويق أنماط الفكر الغربي الرائجة.

وهنا أجد نفسي مضطراً إلى الإشارة إلى دور النقد البنيوي وما بعد البنيوي باعتباره التيار الأقوى في مجمل حركة النقد الجذرية العربية في الوقت الحالي. تكمن أهمية هذا المنظور في فعاليته التفكيكية التي تعمل على الإطاحة بالمواقف السائدة بنفاذها إلى خطاب الأبوية المستحدثة والدخول إلى ثناياه، وإحلال سلطته الأحادية والانفتاح على التعددية، والاقرار بحق المستضعفين (الأقليات، النساء). لكن لهذا المشروع جانباً آخر يعاني من قصورٍ ما في إطار الوضع السياسي والعقائدي العربي القائم.

ففي المقام الأول يميل التوجه الشكلاني للبنيوية والتفكيكية إلى استبعاد ما يتصل بالممارسات السياسية ويركز اهتمامه على اللغة والنص، وهو في ذلك يبتعد عن الواقع السياسي المعاش. ما الغرض إذن من تسمية المضطهد والمهمش والمستضعَف إذا توقف

إلى زخم يفك أواصره، فإن عملية التفكيك هذه تفقد مغزاها في المجتمع الأبوي العربي المستحدث، إذ ان السياق هنا يحتاج إلى حركة تجميعية وليس تفكيكية (بغرض توحيد المعارضة المبعثرة)[٤٨]. والأمر مشابه في مسألة «الفوضوية». فإذا كانت فوضوية ما بعد البنيوية في سياق المجتمع الصناعي توفر حلماً يقول بتعايش الحرية والتعددية، فإن الحاجة الأولى في المجتمع الأبوي المستحدث السلطوي تتجاوز متعة الفوضوية في قراءة النص تفكيكياً، كما عند الخطيبي وبنّيس، على سبيل المثال. فدون وجود نظرية شاملة يتحول النقد التفكيكي إلى مشروع مشرذم غير قادر على توفير هدف سياسي واضح. ومع أن هذا الموقف السياسي يجعل من الممكن التصدي للرقابة المباشرة والقيود التعسفية التي تفرضها سلطة الأبوية المستحدثة، إلا أنه من المحتمل أن يدفع النقد التفكيكي أكثر فأكثر باتجاه «عقيدة لذة» فردية وبعيداً عن عقيدة جماعية تنهض على مبادىء النضال الاجتماعي والسياسي. كيف يمكن إذن أن يقوم نقد أصيل في سياق اجتماعي من الاضطهاد والقلق والثورة بالتخلي عن مقولة الكلية (التاريخ، السياسي، الشعب، الطبيعة، الأمة) على غرار النقد التفكيكي؟ وبصورة أكثر وضوحاً: كيف يمكن التعامل مع شمولية ظاهرة المجتمع الأبوي المستحدث دون الأخذ بمنهج شمولي لفهم التاريخ والمجتمع ككل؟ فليس من العجب إذن أن يتغاضى أحياناً أنفذ النقاد الجدد بصيرة عن الاعتراف بأن الثورة السياسية تبدو أنها ضرورة ملحة لا مفر منها في آخر المطاف.

---

(٤٨) انظر نقد فريدريك جايمسن لنهج ديريدا ودولوز لعدم تطابقه مع السياق الاجتماعي الأمريكي المتفسخ، في: Frederic Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Symbolic Act* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981), p. 54, n. 31.

الفصل التاسع

هيمنة البورجوازية الصغيرة

شهد الربع الثالث من القرن العشرين (وهي مرحلة الاستقلال الوطني) نضج سياق اجتماعي تضرب جذوره في فترة ما بين الحربين: تحوّل المجتمع الأبوي المستحدث إلى مجتمع جماهيري. الآن بدأت البنية الاجتماعية للأبوية المستحدثة تتخذ صفة جماهيرية ـ لكنها لم تكن تشتمل على البروليتاريا أو الفلاحين والعمال على وجه الدقة[1]، بل على مزيج بلا معالم واضحة، تنطبق عليه ملاحظة لينين عن روسيا القيصرية قبل الثورة، أي أنه مجتمع انتقالي على وشك الانهيار من الداخل: «ليس هناك شعب ـ بل هناك تجمع جماهيري».

وفي المجتمع الأبوي المستحدث في دنيا العرب كان هذا «التجمع الجماهيري» ـ أي هذه البنية الاجتماعية التي يغيب عنها أي تمايز طبقي واضح أو وعي طبقي راسخ ـ نتيجة هيمنة البرجوازية الصغيرة. فما ان كان العام ١٩٧٠ حتى بدا أن البرجوازية الصغيرة قد تنامت حجماً وتعاظمت أهمية بحيث كان مؤهلاً لها أن تحتل مكان الصدارة في الحياة الاجتماعية والسياسية. وبقيت الطبقتان الأخريان ـ البرجوازية والعمال ـ متخلفتين بالقياس إلى البرجوازية الصغيرة، أي أن كلاً منهما لم تتطور لتصبح طبقة مستقلة قادرة على التحكم بالحياة الاجتماعية أو السياسية وقيادتها[2].

لم تنجُ الطبقة العمالية من آثار التبعية التي لحقت بها خلال تطورها، فبقيت صغيرة وضعيفة في بنيتها وفي تأثيرها السياسي. كما أن تخلّف الطبقتين العاملة

---

(١) انظر: S.K. Farsoun, «Class Structure and Social Change in the Arab World,» in: Hisham Sharabi, ed., *The Next Arab Decade: Alternative Futures* (Boulder, Colo.: [n. pb.], 1988).

إلى تعزيز نفوذ البرجوازية الصغيرة ومكنها من الارتقاء السياسي والاجتماعي[٣]. وطرأ عامل هام على هذا السياق تمثل في ديمومة الكفاف الزراعي (وحتى بعد ادخال الاصلاح الزراعي) مما زاد في حجم الهجرة إلى المدن ـ فتعاظم عدد العاطلين عن العمل والتحق هؤلاء بركب البطالة المقنعة، وكان لذلك دور هام في الحفاظ على استمرارية قيم الثقافة الشفوية الريفية وتقاليدها التي حالت دون تبلور ثقافة ووعي بروليتاريين وظهورهما بوضوح[٤].

من الضرورة بمكان أن نفهم طبيعة الأبوية المستحدثة البرجوازية ودورها كي نستوعب بوضوح التطورات الاجتماعية والسياسية التي وقعت في مرحلة الاستقلال الوطني.

تجدر الإشارة هنا إلى أن البرجوازية الصغيرة التي تنشأ عادة في المدينة والريف لهي في الواقع طبيعة هجينة ترتبط ثقافياً واجتماعياً بجذورها الفلاحية والبرجوازية، فتشكل نمواً تاريخياً لظروف التبعية الخارجية والداخلية. فمن الوجهة الاقتصادية هذه الطبقة غير منتجة وهي تتوجه نحو الرأسمالية الاستهلاكية[٥]. ومكانتها في السياق الإنتاجي هامشية وعرضية، وقيمها وعلاقاتها الاجتماعية تقليدية، مما يفسر جزئياً تذبذبها العقائدي وتأرجح توجهها الاجتماعي والسياسي. وتجد نزعة الأبوية المستحدثة أوضح تمثيل لها في البرجوازية الصغيرة، ففيها تعتمل وتتفاقم كافة تناقضات الأبوية المستحدثة: بين التقليد والحداثة، بين الدين والعلمانية، بين الرأسمالية والاشتراكية، بين الإنتاج والاستهلاك. ولا يجد أي من هذه التناقضات تصالحه في هذه الثقافة التي تبدو أنها قادرة باستمرار على توليد ظروف نزاع ووهن تدفع بها في نهاية المطاف إلى انهيار لا مفر منه.

إن الاختراق السياسي الذي أنجزته البرجوازية الصغيرة في الخمسينيات مع وصول صغار الضباط والأحزاب الوطنية العقائدية إلى الحكم كان خاتمة فترة الليبرالية

---

(٣) في ما عدا الأنظمة الملكية المحافظة والمجتمعات شبه القبلية إذ بدأت البرجوازية والطبقة العاملة هناك تنعمان بنفوذ اجتماعي ولكن ليس بسلطة سياسية.

(٤) تجدر الإشارة هنا إلى أن النصف الثاني من القرن العشرين قد شهد ديمومة زراعة الكفاف التي حالت دون تراكم رأس المال في تركيا ومصر، الأمر الذي اضطرهما إلى الاقتراض من أوروبا فوقعا في شبكة التبعية قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى بوقت طويل. وعلى النقيض من ذلك ففي اليابان ـ حيث كانت الزراعة قد تحررت من إنتاج الكفاف في بداية القرن السابع عشر فحدث فائض اقتصادي في مرحلة مبكرة ـ كان من الممكن قيام الدولة بالاستثمار في التصنيع ـ إثر عودة الامبراطورية (١٨٦٦) ـ دون اضطرارها إلى الاقتراض من أوروبا.

تجريد البرجوازية الملاكة والتجارية من مقتنياتها، وجرى تنحيتها عن مقاليد الحكم (وبأعداد كبيرة من أوطانها)، فيما اندمجت شرائح البروليتاريا وشبهها في النظام الاجتماعي الجديد فمنحته طابعاً جماهيرياً. ومع مرور الوقت ابتعدت نخبة المثقفين القديمة، وحل مكانها مفكرو البرجوازية الصغيرة الذين سيطروا الآن على المشهد الثقافي في مستوييه، الثقافة «العليا» والثقافة الجماهيرية[٦]. ولكن علينا في البدء أن نستعرض بايجاز الانجازات الاجتماعية والسياسية التي حققتها البرجوازية الصغيرة باعتبارها طبقة مهيمنة خلال «المرحلة الثورية».

أولاً: «ثورة» البرجوازية الصغيرة

ما ان تسلمت البرجوازية الصغيرة دفّة الحكم حتى انبرت، على الأقل في خطابها السياسي، إلى الإعلان عن هدفها بإعادة تشكيل المجتمع بأكمله. ومما يسترعي الانتباه ان كل زعامة جديدة تتسلم السلطة كانت تتبنى الاشتراكية والوحدة والحرية (انهاء كافة أشكال التبعية). قامت كافة الأنظمة «الثورية» بتبني نموذج تحديث ينبذ النظام الرأسمالي الذي تدعو إليه النظريات الغربية والاستعاضة عنه بنموذج اشتراكي. ففي عقدي الخمسينيات والستينيات البالغي الأهمية شهد المجتمع الأبوي المستحدث منهجين متعارضين للتغير الاجتماعي والتنظيم السياسي، أحدهما «ثوري» والآخر محافظ. وكانت الغلبة للأول؛ فبدا أنه يمثل المد المستقبلي، أو على الأقل القوة الهجومية الراهنة. ولم يؤدِّ فشل الثورة اجتماعياً واقتصادياً إلى نصرة الرأسمالية ونموذجها الإنمائي (إذ لم يوفق هذا أيضاً في تحقيق «التحديث» الرأسمالي)، بل إلى تعميق التناقضات في المجتمع الأبوي المستحدث وتعجيل سياق الصراع الداخلي.

لماذا كان هذا الفشل وكيف؟

بالنسبة إلى صغار الضباط (وحلفائهم العقائديين) كان نمط التحديث الرأسمالي مرفوضاً مبدئياً. نبذوا دعوته: «لننجز النمو الآن ونعيد التوزيع فيما بعد» واستعاضوا عنها باستراتيجية ثورية كان شعارها «لنصحح أولاً البنية الاجتماعية»[٧]. اضطروا إلى اتخاذ هذا

---

(٦) مع أن البرجوازية الصغيرة لم تتمكن من تحقيق مكاسب سياسية في ظل الأنظمة الملكية والمجتمعات شبه القبلية، إلا أن هيمنتها الاجتماعية والثقافية، لاسيما في شكلها الأصولي، سرعان ما انتشرت، كما سوف نرى.

(٧) Keith Griffin and Azizur Rahman Khan, «Poverty and the Third World: Ugly Facts and Fancy Models,» in: Hamza Alavi and Teodor Shanin, eds., *Introduction to the Sociology of Developing Societies* (New York: Monthly Review Press, 1982), p. 247.

عربية، وتعرّض الشرق الأوسط لتقاسم النفوذ بين القوتين العظميين، فرأوا بضرورة توجههم نحو أهداف الوحدة والحرية والعدالة الاجتماعية. ولأن الطبقة الحاكمة الجديدة جاءت من أرياف فقيرة ومدن متخلفة فلم تكن لها مصالح تجارية لتحميها (بعكس البرجوازية السابقة لها)، ووجدت أنه من السهل عليها موازاة الإذلال القومي والاستغلال الاقتصادي والفقر وما إليها، بالرأسمالية والليبرالية والرجعية السياسية. ومع ذلك فإنها لم تأخذ بالماركسية أو بالشيوعية السائدة في دول أوروبا الشرقية على أنها نظام بديل أو عقيدة تتبناها. ثم انزلقت «الثورة» إلى تدبير المشاغل اليومية فأصبحت نظاماً عربياً آخر. وتجمعت القيادة العسكرية ـ السياسية ـ البيروقراطية في طبقة عليا جديدة، واتجه المجتمع الجديد أكثر فأكثر نحو الاستهلاك بدل الاشتراكية، وانجذب إلى المادية الغربية والرأسمالية الاستهلاكية أكثر من انجذابه إلى الاشتراكية السوفياتية أو اشتراكية العالم الثالث. ووجدت «الثورة» نفسها تتحول تدريجياً إلى ممارسات غير اشتراكية ورأسمالية واتّباع تقليد القمع السياسي.

لبعض الوقت بدا أن التوجه نحو نمط ما من التحول الاشتراكي يسير آمناً. ففي منتصف الستينيات اتّضح أن أكثر الأقطار العربية أهمية، مصر وسوريا والعراق والجزائر ـ يبلغ عدد سكانها ٨٥ بالمئة من مجموع العرب وتمتلك غالبية الموارد الاستراتيجية والطبيعية في المنطقة ـ ملتزمة بالمسار الاشتراكي والحياد الايجابي. دفعت أهمية هذا الوضع باعتبار الأقطار العربية «الاشتراكية» من منظور سوفياتي أعظم شأناً من كوبا أو فيتنام بالنسبة إلى مستقبل العالم الثالث. على سبيل المثال أشار سولودوفنيكوف وبوغوسلوفسكي في مطلع السبعينيات إلى أن انجازات عبد الناصر برهان ساطع على صحة آراء لينين في التحول الاشتراكي للبلدان التي كانت تخضع للاستعمار في آسيا وافريقيا:

> «تحتل جمهورية مصر العربية مكانة فريدة بين البلدان النامية في الشرق التي بدأت مسيرة تقدمها الإنمائي وتبنت إقامة مجتمع اشتراكي على أنه الغاية القصوى لكافة التحولات العميقة في بنيته الاجتماعية ـ الاقتصادية. كانت مصر أول دولة في الشرق الأوسط وأفريقيا تحطم أغلال الاستعمار. إن النصر الذي أنجزته القوى الثورية الوطنية بقيادة عبد الناصر في ٢٣ يوليو ١٩٥٢ أرّخ بداية ثورة في وجه الاستعمار والاقطاع، وكتب لهذه الثورة أن تترك أثراً بالغاً على كافة مرافق حياة هذا البلد العربي»(٨).

تنبع نظرية التطور غير الرأسمالي من قناعة لينين بأن الدول المتخلفة في آسيا

---

(٨) V. Solodovnikov and V. Bogoslovsky, *Non-Capitalist Development: An Historical*

الرأسمالية. تأخذ هذه النظرية بسياق حركة ذات ثلاث مراحل أساسية. في المرحلة **الأولى**، وهي «التحرر الوطني»، يقوم الاستقلال الوطني مكان الحكم الأجنبي. وفي المرحلة **الثانية**، وهي التحول «الديمقراطي الوطني»، يؤدي التطور الاجتماعي والاقتصادي إلى نهوض قيادة ديمقراطية وقيام مؤسسات اشتراكية. أما في المرحلة **الثالثة**، وهي «الثورة الاشتراكية»، فإن التحول الديمقراطي الوطني يتنامى ليصبح ثورة اشتراكية(٩).

ولإحداث النقلة إلى الاشتراكية بنجاح فقد افترض لينين ضرورة توفر أربعة شروط رئيسية: (١) دور فعال يُناط بالفلاحين والحزب الشيوعي، (٢) دور تقدمي يضطلع به الديمقراطيون الوطنيون، (٣) تحوّل الأحزاب الديمقراطية الوطنية (في مرحلة لاحقة) إلى أحزاب ماركسية، (٤) تسارع مستمر للتطور غير الرأسمالي(١٠).

وعلى النقيض من هذه التوقعات فقد بدا واضحاً في السبعينيات أن المشروع الاشتراكي الذي بادرت بتطبيقه البرجوازية الصغيرة «الثورية» التي تسلمت مقاليد الحكم لم يكن ممكناً تحقيقه بأي من هذه النواحي. ولم يكن من المحتمل أن ينهض نموذج الاشتراكية الذي دعا إليه لينين إلاّ في اليمن الديمقراطية وهي أقل البلدان العربية سكاناً وأكثرها فقراً وعزلة(١١).

وبالنظر إلى الماضي فإن أسباب هذا الفشل تبدو واضحة المعالم ويمكن ايجازها على النحو التالي:

١ ـ التشرذم الاجتماعي والاقتصادي للوطن العربي الأبوي المستحدث. فما افترضته النظرية القومية وأمّلت بتحقيقه ـ وطن عربي واحد وأمة عربية واحدة ـ نفته الممارسة السياسية والحقيقة الاقتصادية، وقضت عليه السيادة الإقليمية وأولويتها على المصالح القومية، وكانت الأنظمة العربية، بشقيها المحافظ و«الثوري»، تولي اقليميتها مكانة أعلى من قوميتها.

٢ ـ خشية هذه الدول من تعرضها لتدخل عسكري مباشر تلجأ إليه الدول الغربية

(٩) انظر: I. Andreyev, *The Non - Capitalist Way* (Moscow: [n. pb.], 1977), pp. 88 - 96.

(١٠) Solodovnikov and Bogoslovsky, Ibid., p. 26.

(١١) يعزى بعض نجاح الاشتراكية في اليمن الديمقراطية إلى عزلتها (كما في كوبا)، وكذلك أيضاً إلى نضج الحركة العمالية في عدن أثناء الحكم الاستعماري. انظر:

Ziyad Abu - Amr, «The People's Democratic Republic of Yemen: The Transformation of

الناصرية)، إضافة إلى ظهور مؤسسات عسكرية تسيطر على المشهد السياسي وترهق الوضع الاقتصادي في البلدان العربية الرئيسية.

٣ ـ تبعثر معظم السكان وعزلتهم النسبية، واغترابهم عن الدولة وعن أي شكل من أشكال المشاركة السياسية ـ لاسيما منهم أهل الريف والقبائل شبه المتحضرة. هذه الأوضاع جعلت الريف في منأى عن التعبئة السياسية الفعالة وشيوع العقيدة الوطنية وانتشار الأفكار اليسارية.

٤ ـ تعثّر الماركسية العربية وتخلّفها نظرياً وسياسياً.

٥ ـ سوء استخدام سلاح النفط (كما تجلى ذلك مثلاً في تعزيز السيادة القطرية في وجه القومية العربية) وأثره الفعال في تمزيق الاقتصاد السياسي في الوطن العربي.

ثانياً: العامل الذاتي

يمكن الوقوع جلياً على طبيعة الأبوية المستحدثة للبرجوازية الصغيرة في أنماط مسالك طبقتها الحاكمة ومواقفها وتصرفات قادتها وسياسييها ومنظّريها وجهازها البيروقراطي وضباط جيشها وخبرائها التقنيين، فهؤلاء يهيمنون على مرافق الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. إن بنى هذه المسالك والمواقف والتصرفات لهي تعابير مختلفة عن الثقافة الشفوية والأحادية التي تتصف بها أنظمة البرجوازية الصغيرة الأبوية المستحدثة.

فالعمل مثلاً، وهو جوهر الحياة في الريف، لا يحتمل إلا حيزاً هامشياً في ممارسة هذه النخبة، وليس له في عرفهم أي مدلول أخلاقي أو اجتماعي، أي انه ليس تأدية لواجب أو تجسيداً للذات وتحقيقاً لها. فبالنسبة إلى البيروقراطي النموذجي مثلاً فإن مكان العمل الوظيفي (مكتبه) ليس سوى تكملة لمكان اللقاء الاجتماعي أو النقاهة والراحة. ليس هناك إلا فرق ضئيل نوعياً بين ما يجري في المكتب وما يحدث في قاعة الاستقبال أو الديوان. فهنا وهناك يتم الترحيب بالضيوف والتأهيل بهم وتقديم القهوة أو الشاي لهم، ويكون الجو نقاشات ودية مستغرقة. لكن ذلك ليس نمط مسلك عابر بل انه ممارسة اجتماعية تهيمن في المؤسسة، وعليه فإن البيروقراطية ـ في الحكومة والجيش والتربية والتجارة ـ تبدي مظهراً خارجياً حديثاً، لكن بنيتها الداخلية أبوية بالضرورة، وقوامها جهاز محكم من العلاقات الشخصية وأواصر القرابة والولاء. هذه كلها مؤسسات أبوية مستحدثة.

على قيم المجتمع وأهدافه. ومع أن الصالح العام (للمجتمع والوطن) يطرح نظرياً على أنه الهدف الأسمى، إلا أن تأثيره التوجيهي يكاد ينعدم في ممارسة الفرد الاجتماعية. ولذا فإن النفوذ الشخصي والمصلحة الفردية لا يتركان مجالاً (إلا خطابياً) لخدمة الصالح العام وتأدية الواجب الاجتماعي. فالولاء القائم على الخوف والطمع يؤدي إلى الأنانية والانطوائية، إذ انه يعزز علاقات الطاعة والخضوع والاذعان..فما هي الفائدة إذن من التفاني في تأدية العمل حين لا يكون هناك تقدير ومكافأة، وحين تعتمد الترقية على العلاقات الشخصية والدعم القائم على الواسطة أكثر من اعتمادها على المهارة والفعالية والجد في تأدية العمل؟ فلا عجب اذن في ظل هذه الأوضاع أن تكون استراتيجية اقامة علاقات نفوذ شخصية أجدى وأكثر فعالية من أي مجهود يبذل في تأدية العمل الوظيفي. في هذا المجتمع البرجوازي الصغير حيث تهيمن روح الأبوية المستحدثة لا تكمن قيمة المرء في ما ينجزه أو يبدعه بل في ما يحتله من موقع، وفي ما يحمله من لقب وفي ما يتمتع به من علاقات. وكان عبد الله العروي قد رأى أن الوظيفة الحكومية امتياز، وأن الخدمة العامة معروف يسبغ(١٢).

فليس من الصعب إذن أن نفهم صعوبة تحقيق التعاون وبذل الجهد الجماعي، أو أن نستوعب كيف يمكن الطاقة الاجتماعية في هذه البيئة أن تتبدد وتتهدر لصالح المنفعة الشخصية وأن تتحول إلى استغابة الناس أو التآمر أو اللجوء فجأةً إلى العنف.

ويمكن القول بجزم إن فشل «الثورة» كان نتيجة حتمية، فلم يكن بمستطاع البرجوازية الصغيرة الوطنية أن تتحول إلى مواقع الماركسية. فالقيادة العقائدية المتذبذبة غير مؤهلة لإحداث تحول اجتماعي جذري. وحتى في أكثر الأنظمة «ثورية» فقد بقيت الجماهير مغتربة سياسياً ومحافظة اجتماعياً. وبدل أن تتبنى هذه القيادة النظرية الماركسية فإنها صاغت لنفسها فهمها الأبوي المستحدث للاشتراكية. ومن الطبيعي أن فهمها هذا لم يأخذ بمقولتي الطبقة والصراع الطبقي بل أقام مكانهما ايديولوجيا الوحدة القومية والتعايش المتجانس بين الطبقات في ظل زعامة خيرة (الأب وتجسيداته المختلفة)(١٣).

دأب الحكام العرب على تشبيه الأمة بالعائلة وقد اعتمد هذا التشبيه الثوريون والمحافظون والقبليون منهم، وهم في هذا يلتقون معاً بصفتهم زعماء أنظمة أبوية مستحدثة في توكيدهم على النموذج العقائدي السلطوي الذي يتبنونه، وبغضّ النظر

---

(١٢) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١٦٨.

(١٣) كان هذا مثلاً موقف عبد الناصر في منتصف الستينيات، ففي ذروة قوته رفض الصراع الطبقي

مسألة مستحيلة في الأنظمة «الثورية» والمحافظة على حد سواء، ذلك أن علاقات السلطة الهرمية نفسها شائعة في كل مكان وتمنع إحداث تكامل اجتماعي فعال وتحول دون مشاركة غالبية السكان في مجرى الحياة الاجتماعية والسياسية. فما ان كانت نهاية الستينيات حتى امّحت فعلياً الفوارق البنيوية التي كانت تميز الأنظمة «الثورية» عن الأنظمة المحافظة. وعلى غرار المجتمعات المحافظة كانت أنظمة البرجوازية الصغيرة «الثورية» قد بدأت تتشكل من جماعات متمايزة اقتصادياً وسياسياً، وفي مقدمتها نخبة أقلية تمسك بمقادير الثروة ومقاليد الحكم، وتليها جماعة الطبقة الوسطى، ثم هناك قطاعات جماهير واسعة تشتمل على الفقراء والمعدومين والمستضعفين. هذه القطاعات قوامها الجماهير التي تعاني الاغتراب في الريف والمدينة على السواء وحيث أقاموا في مجتمعات «ثورية» وغير ثورية. وإضافة إلى ذلك فإن العلاقات الاجتماعية ذات الطابع الأبوي المستحدث، لا سيما منها الولاء والطاعة، كانت سائدة في كل مكان.

ليس من المستغرب إذن أن كلًّا من النمط الاشتراكي ونموذج التحديث الرأسمالي لم يقوَ على استيعاب هذا التشكل الاجتماعي المجين، إذ انه يشهد حالياً بداية مرحلته الأخيرة حيث نلمح بوادر تصدعه الاقتصادي وانهياره الاجتماعي والسياسي. وسنعالج الآن بإيجاز الناحية الاقتصادية ثم ننتقل إلى الناحية الاجتماعية السياسية وهي الأكثر تعقيداً.

في كتابه **الاقتصاد العربي اليوم**[١٤] يصف سمير أمين المعالم الرئيسية للتصدع الاقتصادي ويمكن تلخيصها على النحو التالي:

١ ـ ما ان كانت الثمانينيات حتى أصبح البناء الاقتصادي في الأقطار العربية، المحافظة منها والتقدمية، متجهاً إلى الخارج أكثر من أية مجموعة من دول العالم الثالث. ففي ١٩٨٠ أصبح الوطن العربي بمجمله أكثر منطقة مستوعبة اقتصادياً (أي تابعة) في النظام العالمي المعاصر[١٥].

٢ ـ خلال هذه الفترة وصل اعتماد الوطن العربي على استيراد المواد الغذائية مستوىً أعلى من أي غيره من دول العالم الثالث ـ ما قيمته ٣٣ بالمئة (فيما كان معدل دول العالم الثالث أقل من ١٠ بالمئة). وكان استيراد المواد الغذائية قد ازداد من ٢ مليار دولار في ١٩٧٠ إلى أكثر من ٢٠ مليار دولار في ١٩٨٠[١٦].

---

(١٤) Samir Amin, *The Arab Economy Today*, translated by Michael Pallis; introduction by Aidan Foster -Carter (London; New York: Zed Press, 1982).

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٨ و٥١.

الاستيراد ضعيفة ومفككة وأقل تقدما عما هي عليه في دول أمريكا اللاتينية. وأدى التدني المستمر في الإنتاج الزراعي إلى زيادة الاعتماد على النظام العالمي[١٧].

٤ ـ انحصر استهلاك النصف الفقير من السكان بأقل من ربع الاستهلاك الاجمالي. ومهما كان نوع «التنمية» الحاصل في العقدين السابقين فإن الفقراء حقاً لم يتسفيدوا من تلك التنمية إلا نزراً ضئيلاً، فقد «عملت الاصلاحات وجهود التنمية على تقليص الفروق بين الطبقات العليا لكنها لم تؤثر فعلياً في تغيير النسبة الاجمالية بين هذه الطبقات والفقراء المعدمين»[١٨].

٥ ـ كانت نسبة فائض الاستهلاك لدى الطبقات الموسرة مرتفعة جداً: فمثلاً في ١٩٧٦ صرف ٣٧,٧ بالمئة من مجموع العمالة (بالمقارنة مع ٩,٦ بالمئة في فرنسا في ١٩٧١) لإنتاج هذا الفائض[١٩]. فيما جرى هدر العمالة المتدربة (وهي قطع نادر) لخدمة الطبقات الموسرة بدل توجيهها إلى تلبية الاحتياجات الأساسية للسواد الأعظم من السكان[٢٠].

٦ ـ نجم عن سيطرة الشركات المتعددة الجنسية تبعية تقانية (تكنولوجية) تلائمها. فقد استورد الوطن العربي فعلياً كافة وسائل إنتاجه الصناعي واعتمد في تنميته الزراعية أكثر فأكثر على الشركات الزراعية المتعددة الجنسية[٢١]. فما ان كانت بداية الثمانينيات حتى أصبح اقتصاد الوطن العربي عاجزاً كلياً ويعتريه تفكك في تنميته الصناعية وتخلّف في تنميته الزراعية، وجنوح إلى الاستهلاك البالغ، واتساع في فجوة توزيع الدخل غير المتكافىء، وتعاظم في تشويه المنحى التنموي وزيادة في مستوى بعثرة الموارد البشرية والطبيعية[٢٢].

٧ ـ عملت الثروة النفطية التي تعاظم حجمها بعد ١٩٧٣ بصورة لم يسبق لها مثيل على تفاقم التنمية الزائفة وفسحت المجال أمام سلطوية الزعامة القبلية المدينية،

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٩. كانت نسبة اليد العاملة الماهرة (المدربة مهنياً وتقنياً) ونسبة اليد العاملة غير الماهرة (الأمية أو ذات التحصيل الابتدائي) قد بلغت ٤,٨ بالمئة و٨٧ بالمئة على التوالي، من مجموع القوة العاملة العربية.

(٢١) أصبحت المشاريع العربية، خاصة أم عامة، تعتمد اعتماداً كاملاً على الشركات المتعددة الجنسية. المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٨.

كتابه المذكور أعلاه أن الوهم الذي نجم عن الثروة النفطية كان وقعه على الوطن العربي أشبه بوقع اكتشاف الذهب في العالم الجديد على اسبانيا في القرن السابع عشر:
«فقد عمل ذلك على التأخير في إحداث التغييرات الأساسية التي هي أساس قيام أية نهضة حقيقية»[٢٣].

ثالثاً: أصولية البرجوازية الصغيرة

من المفارقة أن البرجوازية الصغيرة بدأت تنشق داخلياً منذ وصولها إلى السلطة في الخمسينيات. فقد ظهر هناك انقسام على المستويين السياسي والاقتصادي تجلى في تشكيل النخبة السياسية والبيروقراطية والعسكرية والتجارية للطبقة الحاكمة وفي تشكيل موظفي الحكومة الصغار وأصحاب المتاجر والمعلمين والفنانين والمنتجين في الريف والموزعين في المدن لطبقة الجماهير الواسعة. ومع ازدياد هيمنة البرجوازية الصغيرة ازداد استئثار النخبة الحاكمة بالسلطة واتسعت بالوقت نفسه قاعدة البروليتاريا لتشمل صغار البرجوازيين. وعليه فقد فشلت الثورة من فوق، ليس فقط في بناء مجتمع جديد وفي توحيد الأمة العربية، بل انها عملت أيضاً على تفجير تناقضاتها الاجتماعية والعقائدية فأرست ظروفاً مهدت لزوالها. فما ان كانت نهاية الستينيات حتى أصبح الحكام والمحكومون على طرفي نقيض، وانهارت الثقة بينهما. فقدت الشرعية مصداقيتها واتجهت العلاقات الاجتماعية أكثر فأكثر نحو الخضوع والسيطرة والقمع والإكراه. ومال ميزان المشورة والقمع باتجاه كفته الثانية مع تفكك شرعية الحاكم وتخلخل النظام وانحلال العقيدة الحزبية.

وسط هذا التدهور الخلقي والسياسي تبرز الأصولية الإسلامية على أنها العقيدة الحقيقية لخلاص جماهير البرجوازية الصغيرة وامتدادها البروليتاري من الإحباط والاغتراب. ولأول مرة منذ قرن عثرت الأصولية الإسلامية على أداتها الطبقية الملائمة لتحركها. ويرتد المنتجون والموزعون الصغار والبرجوازيون الصغار وامتدادهم البروليتاري إلى أصولهم الدينية بدل أن يندفعوا قدماً إلى العلمانية أو الثورة. وفي صياغتها الخلقية وما يوازيها من مقولات سياسية، فإن الأصولية الإسلامية تعبّر عن أحاسيس ومعتقدات الجماهير كما لم تعبر عنه أية عقيدة قومية أو اجتماعية حتى الآن.

كانت الأصولية الإسلامية تياراً قوياً في الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع الأبتوي المستحدث لكنها لم تكن قبل الآن تشكل تياراً مهيمناً. فمنذ بداية اليقظة

---

(٢٣) [illegible]

وحتى الحرب الكونية الأولى القوة العقائدية المركزية في الحياة السياسية. وفي حين تجسدت الأفكار الاصلاحية في كتابات بعض ألمع مفكري تلك الحقبة ـ الأفغاني، محمد عبده، قاسم أمين، الكواكبي ـ فقد تمثّل الإسلام المحافظ أو الأصولي في توجهات رجال الدين التقليديين والمؤسسة الدينية القديمة. وخلال مرحلة ما بين الحربين حين انحسر التيار الاصلاحي وحل مكانه الفكر الليبرالي والقومي، فقد بدأ يظهر شكل جديد من الأصولية، ولاسيما بعد تأسيس حركة الاخوان المسلمين في بداية الثلاثينيات، فقد تمكنت في شخص مؤسسها الشيخ حسن البنا (توفي ١٩٤٩) من إصدار أول برنامج سياسي يعبّر أصدق تعبير عن الأصولية الإسلامية السنية. ومع ذلك فقد بقيت هذه الحركة خارج مجرى التيار السياسي خلال مرحلة الهيمنة الأوروبية وحتى بداية عهد الاستقلال حين طغى على وجودها العقائد القومية العلمانية والاتجاهات اليسارية. لكن الوضع أخذ في التغير مع التراجع السياسي والاقتصادي الذي بدت معالمه واضحةً بعد حرب سنة ١٩٦٧ ثم تعافى لفترة وجيزة في السبعينيات، لكنه ما لبث أن اتخذ وجهة مغايرة ونحو وضع أكثر تردياً في منتصف الثمانينيات.

هنا علينا أن نتذكر أنه على غرار نشوء العقائد الليبرالية والقومية وتطورها ـ في نهاية المرحلة العثمانية وخلال فترة ما بين الحربين ـ بموازاة ظهور نخبة برجوازية صغيرة مثقفة في المدن، فإنه يمكن القول ان عقيدة الاشتراكية التي تبنتها الجماهير الثورية تعكس في تناميها وأدبياتها ـ عقب الحرب العالمية الثانية ـ بروز طبقة صغيرة من البروليتاريا والعمال في المدن. ولكن في ظل أوضاع التبعية والاستعمار لم تتمكن كل من البرجوازية أو الطبقة العاملة من التطور لتشكل طبقة اجتماعية واسعة تقوى على تحقيق سيطرة سياسية وتتحكم بمسار التغير الاجتماعي. ونتيجة ذلك، فقد كتبت الغلبة للطبقة الأولى بينهما، أي البرجوازية الصغيرة، وتمكنت من الظهور على أنها الطبقة الأوسع والأكثر تأثيراً التي أفرزها المجتمع الأبوي المستحدث حتى الآن. فقد أفسح ظهورها لتشكل حركة جماهيرية اتضحت معالمها لأول مرة. وحتى ذلك الحين فقد كانت كل الحركات السياسية نخبوية أو أقلية ومعزولة عن جذورها الاجتماعية. ولم يحدث في أي وقتٍ مضى أن تمكنت الأحزاب القومية أو اليسارية من النفاذ إلى الجماهير الكادحة وكسب تأييدها الواسع كما هي الحال عليها الآن. لقد كانت الأصولية البرجوازية الصغيرة أول عقيدة سياسية تقوى على تحقيق ذلك بعد قرنٍ من قيام الأبوية المستحدثة[٢١].

لننتقل الآن إلى معالجة محتوى هذه الحركة الثورية المعاكسة. ومع أن الأصولية الإسلامية في صيغتها البرجوازية الصغيرة تنهض على العقيدة الدينية وتستلهم المبادىء الروحية، إلا أنها ليست فعلياً حركة دينية على غرار الحركات الإسلامية الكلاسيكية، مثل الوهابية أو السنوسية أو المهدية. وبمعزل عن سياقها الاجتماعي والطبقي فإن الأصولية من قماشة العقيدة الإسلامية نفسها[٢٥] ولكنها في شكلها البرجوازي الصغير لا يؤخذ بها إلا على أنها ظاهرة سياسية، أي على أنها محصلة حقبة تاريخية/اجتماعية/اقتصادية. ولاعطاء مقارنة أخرى فإنه يجب التمييز بوضوح بين الحماس الديني العفوي الذي تملّك الفلاح الجزائري أو السوداني في كفاحه ضد الاستعمار الفرنسي أو البريطاني تحت راية الإسلام والوعي الذي تملّك أحد أفراد حركة الاخوان المسلمين إثر انهائه دروسه الثانوية أو الجامعية في دعوته إلى الإطاحة بالمجتمع القائم وإحلاله بمجتمع جديد. فالأصولية في شكلها الأخير هذا تمثل عقيدة سياسية جذرية، إذ انها تجسد حنين البرجوازية الصغيرة المحرومة إلى عهد ذهبي ولّى: انه عهد الايمان والسؤدد والعدالة والغياب المطلق للفساد والعجز الذي يجسّدُه النظام الاجتماعي القائم. تمثل هذه الأصولية تطلعات طبقة اجتماعية فشلت في تغيير المجتمع أو حتى نفسها وأمست الآن تواجه تحديات خارجية وداخلية لا سلطة لها على تذليلها والتغلب عليها. وفي رفعها شعار الكفاح الإسلامي ـ بغرض تطهير المجتمع وإرساء قواعد الايمان الحق ـ فإن الأصولية تبحث عن مخرج من وضعٍ لم يعد محتملاً.

ومن ميزات الأصولية البرجوازية الصغيرة معارضتها العنيفة ليس فقط للقومية العلمانية بل كذلك أيضاً لكلٍ من الحركة الاصلاحية الإسلامية والنظام المحافظ، إذ ترى أنهما يفتقران إلى شرعية سياسية، ومن هنا رفضها المبرم لكافة الأنظمة الأبوية المستحدثة القائمة. وهكذا، فإن انتصار الأصولية يعني بالضرورة القضاء على المجتمع الأبوي المستحدث بكافة أشكاله، ذلك أنها لا تسعى إلى تدمير بُنى الأنظمة الفاسدة فحسب، بل كذلك إلى إحلالها بالمجتمع العادل الأوحد (المجتمع الإسلامي).

ومع ذلك فإن الأصولية البرجوازية الصغيرة لا تنبذ كل ما هو حديث، ولا تتنكر كلياً لما تطلق عليه لقب «حضارة حديثة» وتعرّفه بتعابير محايدة. إذ انها تقرّ

= حركتها (حزب «الوفد» زمن سعد زغلول، المد الناصري)، وليس بداعي الالتزام العقائدي أو التعبئة والتنظيم الجماهيريين.

(٢٥) للاطلاع على قراءة من هذا النوع، انظر:

Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, Conn.: Yale University Press, c1985).

بشعار «العلم والايمان» على محمل الجد ـ وهذا شعار تستغله الأنظمة المحافظة لأغراضها الخاصة ـ وتسعى إلى تحقيق مصالحة ملائمة بين حديه. ومن وجهة ذرائعية محضة فإن علاقة العلم بالإيمان تنحصر في قيمة العلم كوسيلة، وعليه فالإقرار بأنه لا غنىً عن التقانة (التكنولوجيا) طالما أن العلم هو السبيل إليها، أما كمنظور تحليلي (نظريةً ومنهجاً) فإنّه يحتل حيزاً هامشياً ويتخذ صفة خطابية. لكن الصدق وشروط التثبت منه وقفٌ على النص المنزل، وكان سيد قطب أحد قادة الحركة الفكرية للأصولية المسلحة وشهيدها[٢٦] قد أوجز هذا الموقف فاعتبر أن السؤال الذي طرحه الإسلام وأجاب عنه يتلخص بما يلي: «أأنتم أعلم أم الله؟ والله يعلم وأنتم لا تعلمون»[٢٧]. هذا معناه أن العلم نتيجة فحسب، أي وسيلة ـ انه سيف ذو حدين.

وعلى المستوى النفسي فإن هذه الرؤية الأصولية توفر ضمانةً عاطفية لا يقوى على تزويدها كل من المقولة العلمية أو النظرية القومية أو الاشتراكية. لكن هذه الرؤية تبدو لأول وهلة على أنها تنطوي على تناقض، فهي من جهة تعد بتغيير جذري تطمئن إليه النفوس، وتدعو من جهة أخرى إلى التصالح مع الواقع الراهن والتعايش معه: أي أنها تحث في آن على الطاعة والثورة. إن هذا الاستعداد للقبول بما هو قائم ورفضه يوجز طبيعة النزعات المتناقضة في جوهر الأصولية البرجوازية الأبوية المستحدثة. وسواءً تم استغلال هذه العقيدة للتحريض على الثورة أو الرضوخ للأمر الواقع، فإنها قادرة في كلتا الحالتين على تعبئة الجماهير بشكل لم يعرفه المجتمع الأبوي المستحدث من قبل. هنا يكمن الدور الأساسي الذي تقوم به الأصولية لتحديد وجهة المرحلة التالية من التاريخ العربي.

خامساً: الوعد الأصولي

تعتمد وجهة المسار التي ستتخذها الأصولية البرجوازية الصغيرة إلى حد كبير على كيفية حسمها تذبذبها الداخلي بين قطبي الثورة والخضوع. هناك عقبة أساسية تقف في وجه احداث حسم قاطع وهي عقبة عملية يمكن ايجازها على النحو التالي: ففي حين أن الأصولية بصفتها حركة اجتماعية لهي تعبير موضوعي عن الصراع الطبقي، إلا أنها كوعي سياسي لا تأخذ بمقولتي الطبقة والصراع الطبقي (تماماً كما في عرف القومية البرجوازية الصغيرة)، فهي في ممارستها السياسية لا تأخذ أيضاً بأساليب

(٢٦) أعدم في القاهرة عام ١٩٦٤ بتهمة التآمر على الدولة.

الأصولية، وعلى النقيض من ذلك، تؤكد على تصنيف أفراد المجتمع تبعاً **لوجودهم «الروحي»** (العلاقات الدينية) بدل تصنيفهم تبعاً **لوجودهم الاجتماعي** (العلاقات الاجتماعية)، وعليه فإنها تنسخ مقولتي الطبقة والأمة وتحل مكانها مقولة الجماعة الدينية أو الأخوّة الإسلامية.

الثورة أم الخضوع؟ ولكن التذبذب في الموقف ترسخ أكثر على المستوى العقائدي حين لحق بركب الأصولية في السبعينيات والثمانينيات عدد من المفكّرين القوميين والماركسيين آملين أن تكون بديلهم الثوري. وهذا بالتأكيد هو الوهم الذي يمنح الأصولية «ثوريتها» البرجوازية الصغيرة الراهنة، فيجعلها بديلاً جذاباً يتبناه الثوريون العلمانيون المحبطون الذين كانوا فيما مضى يتصدون للعقيدة الدينية. فما ان كانت نهاية السبعينيات حين بلغت العقيدة العلمانية نهاية مداها وأصبحت عاجزة سياسياً أو هامشية حتى اتضح وجود خيارين بموازاة الحداثة العلمانية: الانطوائية أو الأصولية.

وإذا بدا الآن أن الأصولية تمثل ملاذاً للمثقفين والمفكرين السياسيين، فإنها شكلت خلاصاً فحسب لقطاع الجماهير الواسعة ـ المصدر الأوحد الذي تبقّى لهم ليمنحهم الاحساس بالهوية والقوة. فقد أدرك المحرومون والأميون بحدسهم ما ادعته الأصولية إذ انها تفرعت مباشرة عن الثقافة الأحادية والشفوية التي تربى فيها وعيهم، وتفتّح. ان الخطاب البسيط والمباشر الذي اعتمدت عليه الأصولية في حوارها مع الإنسان البسيط والمثقف المحبط على السواء قد ارتكز إلى اقناعهما بعالم يمكن فهمه بشمولية وإحاطة بحيث لا يرقى الشك إلى اجاباته وحلوله: **الأصولية الإسلامية تعد بحلول فورية لكافة القضايا التي عجزت عن حلها الحركات العلمانية والأنظمة القائمة**. ومن هذا المنطلق فإن كافة المصاعب التي بدت مستعصية على الحل تبدو الآن بسيطة، وأن النصر في النهاية مسألة حتمية.

ولكن ما الذي تفترضه هذه الرؤية وما الذي تطمح إلى تحقيقه عينياً في بنية المجتمع؟ إنها في المقام الأول دعوة إلى تحويل المجتمع القائم (الفاسد) كلياً ـ من وضعه الحاضر **الجاهلي** إلى حالة الصفاء حين تسود **الجماعة** الإسلامية ـ فهي تقول بسهولة هذا التحول لأنه لا يتطلب إلا فعل الايمان أو الإرادة: إن رفض **الجاهلية** الراهنة (الواقع الأبوي المستحدث) وتبني الإسلام الحق معناه الولادة من جديد[٢٨].

---

(٢٨) إن رؤية سيد قطب للمجتمع (الأبوي المستحدث) القائم على أنه شكل من أشكال **الجاهلية** هامة

يولد مباشرة في قلوب المؤمنين، ويتجسد بين ليلة وضحاها في أنماط حياتهم ولباسهم ومظهرهم (اطلاق اللحى)، وأسلوب خطابهم وصلاتهم اليومية وما إلى ذلك[٢٩]. وفجأةً تتلاشى أعباء الحياة ويصبح المستقبل محتملاً، ويشيع الأمل والثقة في الوجود اليومي. لكن ذلك لا يتم بالتعامل المباشر مع الدنيا وقضاياها، بل بتغيير النظرة اليها ـ أي بتبديل اللغة (الخطاب) التي تعمل على تفسير المعضلة الاجتماعية التاريخية. وعليه، فإن مسألة الحداثة والاتباع لا يجري حلها عبر طرح المسألة على بساط البحث والتدقيق بجزئياتها وفحصها، بل برفض مواجهة المسألة مباشرة. وكان سيد قطب قد أوجز هذا الموقف على النحو التالي: هناك نوعان فقط للمجتمع، «مجتمع الإسلام ومجتمع الجاهلية»، ولا يعطى الحكم على المجتمع الصالح تبعاً لحاجات البشرية أو أحلامها بل تبعاً لمشيئة الله[٣٠]. ويضيف سيّد قطب قائلا ان العبودية الكبرى تكمن في الخضوع لقوانين بشرية يسنها بشر[٣١]. المشكلة إذن ليست في الخيار بين مجتمعين مختلفين أو تحقيق تآلف بينهما، بل في الخضوع لمشيئة الله والاقتضاء بسيرة رسوله ـ مشكلة تأويلية يضمن حلها مختلف السبل للوصول إلى المدينة الفاضلة. أما في ما يختص بمن هم ثقة وقادرون على وضع التفسير الصحيح لمشيئة الله وشرح حديث النبي الكريم، فمن المتفق عليه أن العلماء سيضطلعون بهذه المهمة. ويمكن بالتالي فهم كيف أن القضية المعرفية المتعلقة بمسألة الصدق والتحقق منه ـ وهي القضية نفسها التي تصدى لها المفكرون العلمانيون في مطلع عصر النهضة العربية وعالجها النقاد الجدد بعد قرابة قرن ـ قد أفرغت الآن من محتواها ومعناها بخفة ودهاء: «السؤال الذي يطرحه الإسلام ويجيب عنه: أأنتم أعلم أم الله؟»[٣٢]، أي فقط حين تطرح الأسئلة الملائمة يمكن الوقوع على أجوبتها الصحيحة. وعليه فإن استبدال إمكانية التحليل النقدي بالتأويل الديني يحدد شروط التفسير ويضمن سلفاً الأجوبة الملائمة[٣٣].

ومن المنظور نفسه يعالج الاحساس بالتبعية (عقدة النقص) ويدعو إلى التغلب

= واعتقاداتهم وعاداتهم وتقاليدهم ومصدر ما لديهم من معرفة وفن وأدب وقواعد وقوانين ومصادر إسلامية وفلسفة إسلامية وفكر إسلامي ـ كل هذا إنتاج الجاهلية». في:

Yvonne Y. Haddad, «Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival,» in: John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. 85.

(٢٩) ويتجسد ذلك أيضاً في قناع المرأة الذي يتماثل مع المنحى القضيبي.

(٣٠) قطب، معالم في الطريق، ص ١٠٥.

(٣١) في: Haddad, Ibid., p. 83.

(٣٢) قطب، المصدر نفسه، ص ٩٦.

مثالنا على ذلك ما ورد في كتاب صدر في القاهرة عام ١٩٨٣ عنوانه الإسلام والغرب إذ أكد فيه مؤلفه على «أن المسلمين بدينهم ونظمهم يمثلون المثل الأعلى على هذه الأرض في كل شيء»(٣٤). لكن من الخطأ تقصي هذه المقولة من وجهة تعصب عرقي أو ديني، فالغرض منها ليس سوى تعريف الذات والآخر بمفرداتٍ مغالية يوفرها الخطاب الأصولي الراهن. هذه هي تماماً منهجية الاطاحة بالتعثر الجماعي والفردي، فمع تبديل مضمون الإحالة يتلاشى الاخفاق وآثاره. وعليه فإنه يتم التغلب على الإذلال القومي بحذف مفهوم القومية واحلاله بالدين (فالإسلام وليس الأمة [العربية] هو مصدر الهوية والذاتية). ولذلك فإن جماعة الدعوة الإسلامية في سوريا يستبدلون القومية بالعصبية الجاهلية(٣٥). وتقول هذه الجماعة بأن العالم الإسلامي ليس هو الوطن العربي: «فكل بقعة فيها مسلم يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله، وطن عندنا»(٣٦). لكن سيّد قطب يمضي إلى أبعد من ذلك فيقول: «ان وطن المسلم ليس قطعة أرض»(٣٧). ولذلك فلا يهم إن كانت الأمة العربية مجزّأة ومستضعفة، والحركة القومية العربية متعثّرة. فالفشل والضعف والتجزئة وكافة الأمراض الأخرى لهي عوارض ناجمة عن هجر الدين وعبادة أصنام القومية والعلمانية والاشتراكية والليبرالية. الإسلام اذن هو رسالة الخلاص ليس للعرب فحسب بل لجميع شعوب العالم، وهدفه تحقيق التحرر العالمي: «ان الإسلام بعقيدته وشريعته ونظامه وآدابه يمثل السبيل الوحيد لانقاذ البشرية»(٣٨).

سادساً: مدينة الله

يسهل اذن عبر هذه الرؤية الدينية كيف تعالج قضايا هدر الموارد القومية وضياع الأراضي العربية والهزيمة في الحروب وما إليها على أنها نكسات هامشية ليست بذي بال. وفي محاولتهم نسخ العقائد العلمانية «الملحدة» عمد المفكّرون الأصوليون إلى إعادة كتابة التاريخ في ضوء رؤيتهم الحاضر والمستقبل. ويمكن أن نستشف فحوى هذه الرؤية في وثيقة نادرة وملمة، هي رسالة وجهها الشيخ حسن البنا مؤسس جميعة الإخوان المسلمين في ١٩٤٤ إلى الملك فاروق وغيره من زعماء وقادة الأقطار العربية، فقد عرض فيها رؤية الأصولية لما يتوجب أن يكون عليه المجتمع الإسلامي ودولته.

---

(٣٤) عبد المحسن النمر، الإسلام والغرب (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ص ١٥.
(٣٥) انظر: بيان الثورة الإسلامية وبرنامجها (دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٠)، ص ٢.
(٣٦) حسن البنا، الرسائل الثلاث (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٧٧)، ص ١٦.
(٣٧) قطب، معالم في الطريق، ص ١٤.

فحسب، بل كذلك في دقة عرضها تفاصيل المجتمع الإسلامي الذي يدعو إليه.

ينطلق الشيخ البنا من ضرورة اعتماد أحد خيارين في أعقاب الحرب العالمية الثانية، **أحدهما طريق الغرب ومظاهر حياته ونظمها ومناهجها، وثانيهما طريق الإسلام وأصوله وقواعده وحضارته ومدنيته**[٣٩].

لا يعتمد الشيخ البنا في خياره على تفوّق الإسلام الضمني، بل كذلك على اعتقاده بأن الغرب قد أفلس حضارياً فانهزم وتمزق مجتمعه[٤٠]. ويشير البنا إلى أنه:

«كانت قيادة الدنيا في وقت ما شرقية بحتة، ثم صارت بعد ظهور اليونان والرومان غربية، ثم نقلتها النبوات الموسوية والعيسوية والمحمدية إلى الشرق مرة ثانية. ثم غفا الشرق غفوته الكبرى ونهض الغرب نهضته الحديثة. فكانت سنّة الله التي لا تتخلف وورث الغرب القيادة العالمية، وها هو الغرب يظلم ويجور ويطغى ويحار ويتخبط. فلم يبقَ إلا أن تمتد يد (شرقية) قوية يظللها لواء الله وتخفق على رأسها راية القرآن ويمدها جند الايمان القوي المتين. فإذا بالدنيا مسلمة هانئة. وإذا بالعوالم كلها هاتفة «الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا نهتدي لولا أن هدانا الله»[٤١].

وحين تعتنق الأمة (والعالم أجمع) الإسلام الصحيح فإنها ستنعم بالنظم والقواعد والعواطف والمشاعر التي أرساها القرآن. ثم يستعرض البنا الأسس الإسلامية التي ستؤثر في مختلف أنماط الحياة، فيحصرها تحت العناوين التالية:

«١ ـ الإسلام والأمل.

٢ ـ الإسلام والقوة العسكرية.

٣ ـ الإسلام والصحة العامة.

٤ ـ الإسلام والعلم.

٥ ـ الإسلام والأخلاق.

٦ ـ الإسلام والاقتصاد.

٧ ـ التنظيمات الإسلامية العامة (المتعلقة بالفرد والعائلة والأمة والحكومة والشعب، بالإضافة إلى العلاقات الدولية)[٤٢].

---

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) البنا، **الرسائل الثلاث**.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٤٢) [illegible]

لأن «التجربة الغربية» تختلف عن تجربتهم. فالادعاء بأن الغرب قادرٌ على توفير النموذج الحق «لنهضة شرقية» ليس سوى قراءة غير واعية لحركة التاريخ:

«من الأسباب التي دعت بعض الأمم الشرقية إلى الانحراف عن الإسلام واختيار تقليد الغرب ودراسة قادتها، النهضة الغربية واقتناعهم بأنها لم تقم إلا بتحطيم الدين وهدم الكنائس والتخلص من سلطة البابوية وإلجام القساوسة ورجال الكهنوت والقضاء على كل مظاهر السلطة الدينية في الأمة وفصل الدين عن سياسة الدولة العامة فصلاً تاماً. وذلك إن صح في الأمم الغربية فلا يصح أبداً في الأمم الإسلامية لأن طبيعة تعاليم أي دين آخر وسلطة رجال الدين المسلمين محصورة محدودة لا تملك تغيير الأوضاع ولا قلب النظام مما جعل القواعد الأساسية في الإسلام محفوظة على مر القرون تساير العصور وتدعو إلى الرقي وتعضد العلم وتحمي العلماء»(٤٣).

ثم يضيف قائلاً:

«بعد كل ما تقدم لا عذر لنا ان جانبنا طريق الحق ـ طريق الإسلام ـ واتبعنا طريق الشهوات والزخارف ـ طريق أوروبا... فكونوا أول من يتقدم باسم رسول الله ﷺ بقارورة الدواء من طب القرآن لاستنقاذ العالم المعذب المريض»(٤٤).

ثم انه يلتفت إلى المسألة المركزية، أي قضية الاصلاحات العملية، فيعالجها تحت ثلاثة أبواب: **القضايا السياسية والقانونية والادارية، والجوانب الاجتماعية والعلمية، والقضايا الاقتصادية.**

يدعو في **الباب الأول** إلى اصلاح القانون حتى يتفق مع التشريع الإسلامي في كل فروعه، وإلى تقوية الروابط بين الأقطار الإسلامية جميعاً ـ وبخاصة العربية منها تمهيداً للتفكير الجدي العملي في شأن الخلافة الضائعة، وإلى ضبط المنظمات الحكومية ونشاطاتها بحيث لا تتناقض الاحتفالات والاجتماعات والمؤتمرات الرسمية والسجون والمستشفيات مع أحكام الشريعة الإسلامية وبحيث لا يتضارب كل ذلك مع أوقات الصلاة، وإلى مراقبة سلوك الموظفين الشخصي، وإلى تعيين خريجي الأزهر في مراكز عسكرية وادارية، وتدريبهم على الوجه الملائم(٤٥).

وفي **الباب الثاني**، «**الجوانب الاجتماعية والعلمية**»، يشدد الشيخ البنا أولاً على الحاجة إلى تعليم الناس «احترام الآداب العامة» باتباع «إرشادات معززة بحماية القانون وتشديد العقوبات على الجرائم الأدبية»، ثم يعالج وضع المرأة فيدعو إلى

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

أهم قضايا المجتمع» ـ «تحت رحمة الأقلام المغرضة والآراء الشاذة من المغرضين والمفرطين». وعليه فإنه يقترح اتخاذ التدابير العملية التالية: استئصال البغاء، «الشرعي وغير الشرعي»، ومعاقبة المخالفين بالجلد وعلى مرأى الناس، ومنع الكحول ومكافحته «كما تُكافح المخدرات»، ومحاربة كافة مظاهر التبرج و«تدريب النساء على ما هو لائق»، أي اللباس والمسلك اللائقين وبخاصة «لدى المعلمات والطالبات والطبيبات»، وإعادة النظر في المناهج الدراسية وجعلها مستقلة للبنين والبنات، ومنع التعليم المختلط «واعتبار اجتماع رجل بامرأة لا تحلّ له جريمة يؤخذان بها»، وتعليم الدين في المدارس والجامعات، واغلاق الملاهي الليلية، «وتحريم الرقص والمخاصرة وما إلى ذلك»، ومراقبة «دور التمثيل وأفلام السينما» وفرض الرقابة على المسرحيات والأفلام والكتب والصحف وما يذاع على الأمة من المحاضرات والأغاني والموضوعات، وتصميم زي موحد للأمة بأكملها[٤٦].

وفي الباب الثالث والأخير «القضايا الاقتصادية» يقترح الشيخ البنا إحداث الاصلاحات التالية: دفع الزكاة بشكل عام ومنتظم بغية دعم المشاريع التي هناك حاجة ماسة إليها، مثل انشاء مساكن للعجزة والفقراء، إضافة إلى تقوية الجيش، وتحريم الفائدة المصرفية وتشجيع المشاريع الاقتصادية وتأمين العمل للعاطلين عنه وحماية الناس من «الشركات الجشعة المحتكرة» وزيادة رواتب صغار الموظفين وتخفيض رواتب كبار الموظفين، وتشجيع التعليم الزراعي، وايلاء اهتمام خاص بشؤون العمال الفنية والاجتماعية ورفع مستواهم في مختلف النواحي الحيوية، واستخدام الموارد الطبيعية غير المستغلة، مثل الأراضي المهملة، والمناجم المهجورة وما شاكلها[٤٧].

وهكذا، فإن الأصولية كما دعا إليها الشيخ البنا وأتباعه تطرح نفسها بديلاً عن الرأسمالية والاشتراكية وعلى أنها العقيدة الوحيدة التي تلبي حاجة المجتمع الإسلامي. والآن وقد أصبحت الأصولية العقيدة المهيمنة على المجتمع الأبوي المستحدث فإن هذا المجتمع يحمل في طياته عوامل انحلاله. وتماماً كما لو كانت غلبة العلمانية (في شكليها القومي والاشتراكي) ستؤدي إلى **تلاشي الأبوية المستحدثة** واندثارها (بتحويل مجتمعها إلى الحداثة) فإن الأصولية مؤهلة لتقويض المجتمع الأبوي المستحدث بإحداث تحوُّل معاكس ـ **العودة إلى الأبوية**.

كيف تتمكن الأصولية من انجاز هذا التحول؟ وإذا كانت الثورة الأصولية على

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١٤.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٦.

إليها من عوامل أخرى، فما هو نوع الثورة التي تقوى الأصولية الإسلامية العربية على تحقيقها؟

حالياً، إن الأصولية البرجوازية الصغيرة المسلحة هي القوة العقائدية المهيمنة داخل المجتمع الأبوي المستحدث العربي، وتشكل الزخم الثوري (المضاد) الذي يمكنه إحداث التحول، ونستطيع حالياً أن نتبين مقدرته على اشاعة الاضطراب في تحوّل الوعي الحاصل في صفوف الشرائح الدنيا من الجماهير. ومن المحتمل أن تسود الأبوية التقليدية في نموذجها الأصولي البرجوازي الصغير في المستقبل القريب، فإن لم يحدث ذلك عن طريق ثورة أو قلاقل عامة فلربما مع اندثار عقيدة الأبوية المستحدثة وأشكالها السياسية.

وهناك الآن مجال لتسوية المرحلة النهائية من الصراع الذي نشأ في بداية عصر النهضة بين القديم والجديد، بين الحداثة العلمانية والأبوية التقليدية، وذلك بحسمه لصالح القديم، أي بانتصار الأبوية وقد تنكرت بلباس الأصولية البرجوازية الصغيرة. ولكن من المحتمل أيضاً أن يتخذ الصراع نفسه شكلاً آخر أكثر صفاء، يتمثل في قيام النقدية العلمانية الجذرية بالتصدي للأصولية المتطرفة. وعند هذا المنعطف يبدو أن الاحتمال الأول مهيأ أكثر إلى التبلور من الاحتمال الثاني، وهذا مرده الأوضاع الخارجية وليس التفسخ الداخلي فحسب، ذلك أن الطبقات الحاكمة المهددة تجد أنه من السهل عليها كبح جماح النقدية الحداثوية التي تعيد النظر في ما هو قائم أكثر من تصديها للأصولية المسلحة التي تلوح بالنصوص المقدسة وتتوسل غضب الله.

وحيث إن الوضع الراهن يستطيع ولأمد ما أن يحتوي الهجمة السياسية التي تشنها الأصولية المسلحة (أكثر من احتوائه عقيدتها ومناصرتها)، فإن المعركة الأولى قد تنشب ـ على الأقل في مراحلها الأولى ـ على المستويين الثقافي والفكري، ويكون طرف النزاع فيها القوتين اللتين تطمحان إلى اقتلاع النظام الأبوي المستحدث وإحلاله بغيره: العلمانية الحداثوية والأصولية الإسلامية.

الفصل العاشر

ما العمل ؟

ليس التحرر مجرد استقلال سياسي وقيام حكم وطني. هذا ما تعلّمه واستوعبه على مدى ثلاثين عاماً من المعاناة والعذاب جيل المثقفين العرب الذي أنتمي إليه.

يستلهم الإسلاميون الآن الرؤية الخلاصية نفسها التي استلهمها في ما مضى القوميون والعقائديون اليساريون. وكنت عند البدء في إعداد هذا الكتاب أجد أملاً في أن الثورة الأصولية إذا انفجرت ستطيح بالنظام الأبوي القائم. لكن أرى الآن أن هذه الإمكانية لا أساس لها في الواقع. إذ حتى لو أن الأصولية تمكنت من الوصول إلى مواقع السلطة في بلد عربي أو بلدان عربية، فما هي الضمانة لحدوث **أي تغير أساسي في البنية الاجتماعية السياسية القائمة**؟ من الأرجح أن يبقى جوهر المجتمع الأبوي المستحدث على ما هو عليه إثر أي انتصار للحركة الأصولية، لا يتغير منه إلا المظهر والخطاب.

لنفرض أن الأصولية تمكنت من الوصول إلى مواقع السلطة، لا على نطاق قطري وحسب بل على نطاق اقليمي، فما تكون النتيجة الحاصلة؟ من الممتع أن مركز الأبحاث الدفاعية السويدي كان قد أصدر تقريراً في ١٩٨٥ أشار فيه إلى جدية هذا الاحتمال ووصفه كالتالي:

«إذا نظرنا إلى دول الشرّق الأوسط من زاوية بعيدة المدى وجدنا أن معظمها كيانات اصطناعية أنشأتها بريطانيا وفرنسا في سنتي ١٩١٩ و١٩٢٠. وبعد أن اضطرت هاتان الدولتان إلى الجلاء عن المنطقة في نهاية الحرب العالمية الثانية، بدأ نظام الدول الذي أنشأته ينهار بصورة تدرُيجية. فمنذ سنة ١٩٤٧ وفلسطين ساحة حرب متكررة، كما أن قبرص قسمت إلى جزئين منذ سنة ١٩٧٤، أما لبنان فقد شوّه ومزق بحرب أهلية تدوم منذ سنة ١٩٧٥. في حين أن ايران والعراق هما في حالة

العهد، وكل منها يعيش في جوار بلدان لديها مطالب اقليمية. ان هذا السناريو من الفوضى، المشحون بمخاطر لا يمكن التنبؤ بها كنسف منشآت النفط ونشوب حرب لا يمكن السيطرة عليها، يمثل احتمالاً مقلقاً جداً لا يمكن استبعاده على الاطلاق»(١).

كنا حتى وقت ليس ببعيد نفترض أن هناك نمطين للثورة القادرة على كسر الهيمنة الأجنبية وانهاء التبعية للغرب: **ثورة إسلامية أو ثورة شيوعية**.

كان من الممكن قيام ثورة أصولية ناجحة تحقق أقصى مراميها (كما حدث مثلاً في ايران) وتوفّر الأوضاع اللازمة لإحداث قطيعة مع التبعية المباشرة للغرب، وشن حرب شاملة ضد الامبريالية والاستيطان الصهيوني. لكن هل هناك حالياً ما يدل على إمكانية وقوع مثل هذه الثورة أو على إمكانية نجاحها في أي بلد عربي؟

أما الثورة الأخرى، فإنها تقدمت من الوجهة المعاكسة: ثورة اشتراكية على النمط الماوي كانت تؤدي، كما قال سمير أمين في سنة ١٩٧٦، إلى التخلي «عن أنماط الاستهلاك الغربية وإلى حدٍ ما عن تكنولوجيات الغرب... (وإلى) تجاوز هذه الأنماط والتكنولوجيات»(٢).

لكن كيف يمكن تحقيق ذلك؟

يجيب سمير أمين: بتشكيل جبهة واسعة مناهضة للامبريالية تقودها الطبقة العاملة المستقلة من الناحيتين الايديولوجية والتنظيمية بتعاون وثيق مع الفلاحين المحرومين(٣).

وبعد حوالى عشر سنوات من كتابة هذه السطور أعاد سمير أمين النظر في حكمه السابق. وصار يرى أن الثورة الاشتراكية قدأصبحت أمراً مستحيلاً في العالم العربي لأن الطبقة المؤهلة تاريخياً للقيام بها تفتقر إلى العوامل التي تمكّنها من القيام بالثورة المطلوبة.

من المستحيل، من منطلقنا الحاضر، ان نكوّن تصوراً واضحاً عما ستكون عليه الأمور في المستقبل على أساس تحليلنا النظام الأبوي وشروط انتقاله إلى نظام الحداثة.

---

(١) *The Middle East and Sweden's Security* (Stockholm: National Defense Research Institute, 1985).

ولمقتطفات من التقرير، انظر: *Journal of Palestine Studies* (Summer 1985), pp. 106 - 116.

(٢) Samir Amin, *The Arab Nation*, translated from French by Michael Pallis, Middle East Series; no. 2 (London: Zed Press, 1978), p. 112.

إقامة نظام الحداثة في مجتمعنا العربي مهمة ممكنة عملياً.

وبهذا المفهوم لا يعود «التحرر»، أي التحول الديمقراطي، عملية تحدث دفعة واحدة، بل محصلة سياق طويل من التبدل والتغيير اللذين يتولدان في ثلاثة مجالات أساسية: في **البنية التحتية المادية** (النمو الاقتصادي على نمط عقلاني)، وفي **المؤسسات الاجتماعية** (مثلاً، في تركيب الأسرة الأبوية)، وفي **الممارسة السياسية** (وهذا ما سوف نناقشه في ما يلي).

من هذه الوجهة فإنه لا تعود هناك **ضرورة إلى ربط التحرر بعملية الاستيلاء على السلطة عبر الثورة التقليدية**. فأهم انجازات التحليل البنيوي تكمن في تبيانها ان **السلطة لا تتوجد في أشكالها المرئية والتقليدية فحسب بل انها قائمة ضمناً ومنتشرة في شبكة علاقات تمحي فيها الفاعلية الذاتية، وتتجسد في أنماط فكرية وممارسات اجتماعية محددة**. لهذا نقول (مع فوكو) إن الإطاحة بنظام مستبد أو رجعي لا يضمن بحد ذاته انجاز الحرية والعدالة. ومن هنا فإن أحد أهم شروط التحرر **هو تدمير تصور الحرية القديم الذي أخذت به الأبوية المستحدثة، وما زلنا نأخذ به عن وعي أو عن غير وعي**.

إنّ ما يستطيع نموذجنا للحداثة والأبوية أن يوفّره هو **الكشف عن الأوضاع التي يتاح في ضوئها تنفيذ مشروع التحرر في المرحلة الحاسمة التي نقف اليوم على أعتابها**. وعليه، ففي حين أن نموذجنا يقر بأنه من العبث توقع تجاوز الأبوية المستحدثة عبر مجرد «التربية» أو «التحديث» أو «التنمية» حسب النمط الغربي الرأسمالي، إلا أنه يستثني كذلك إمكانية وجود حلول سريعة. إن النموذج الذي تقدمه الثورة الصينية أو الثورة الجزائرية أو الثورة الفيتنامية لم يعد ينطبق على أوضاع المرحلة الحاضرة. فالنظريات «الثورية» والتفسيرات التي اعتمدتها حركات التحرير الصينية والجزائرية والفيتنامية لم تعد صالحة لتحليل أوضاع نهاية القرن العشرين. وكما شاهدنا في العقدين الأخيرين، فإنه من الممكن أن يتحول الفكر الثوري إلى تيار رجعي، وأن تدخل الثورة في نظام أبوي مستحدث من نوع جديد. **ليس النقد الذي نمارسه ترفاً فكرياً بل انه يعكس حاجة قومية ماسة** وهو لا يرمي فقط إلى تأسيس «خطاب نقدي» يتمكن من اضفاء الوعي الذاتي الصحيح، بل لتقديم نظرية فكرية فعّالة **قادرة على تفكيك أواصر الوعي السائد والسير نحو وعي جديد وممارسة جديدة**. وعليه، فإن **النقد الفعال يشكل اليوم مهمة مركزية في عملية الإطاحة بالخطاب الأبوي المستحدث ونظامه الاجتماعي والسياسي**. والسؤال الملحّ في هذه اللحظة الانتقالية: ما هي،

التي تقدمها الأبوية المستحدثة حالياً. النموذج البرجوازي للديمقراطية البرلمانية: نظام سياسي مترهل لا جذور له في واقع مجتمعات العالم الثالث وتجربتها. النموذج القومي للوحدة العربية الشاملة: كان هدفاً واقعياً وعملياً إلى أن نشأت اثنتان وعشرون دولة عربية مستقلة، فانقلب الهدف إلى اضغاث أحلام. الرؤية الثورية (ماركسية أم ماوية) تجابه اليوم أزمة عميقة على صعيد الممارسة العملية وعلى صعيد العقيدة النظرية.

في هذا الإطار ليس من المفاجىء أن يكون تحقيق الديمقراطية على النمط الليبرالي أقرب إلى الوهم، ناهيك عن انجاز الوحدة الشاملة أو إحداث الثورة الاشتراكية. وبكلمة أخرى فإنه يتوجب إعادة النظر في مفاهيم الديمقراطية السياسية والوحدة والعدالة الاجتماعية وصياغتها من جديد وفقاً لمعطيات الواقع المستجد في المجتمع العربي والعالمي ككل.

ما يهمنا عند هذا المنعطف ليس مصير أيديولوجيا ما أو نظام ما، بل سلامة المجتمع العربي واستمراره في الوجود. فالخطر الذي يجابه المجتمع العربي اليوم لا يرد من مصادر خارجية فحسب، بل كذلك من الداخل، من التفكك العربي والانهيار الداخلي والحروب الأهلية التي يمكن وقوعها في عدد من البلدان العربية. وما من قوة تستطيع حماية المجتمع العربي وتمنع انهياره وتفككه إلا وعليها أن تنبع من داخله. لذلك نقول ان العمل الجذري في هذه المرحلة هو العمل الذي يضطلع بالمهمة الصعبة التي تقتضي معالجة الإمكانيات العملية القابلة للتحقيق، والموجودة ضمن الوضع القائم ومؤسساته، والتي يمكن من خلالها تطوير الوضع القائم، وليس في الرؤى الطوباوية وأحلامها المثالية.

إني أتساءل: هل نستطيع، دون اللجوء إلى العنف، تغيير العلاقة بين الدولة ومواطنيها، من علاقة ترتكز إلى القمع إلى علاقة تنهض على الشرع والقانون، وتضع الشعب في مستوى السلطة؟ ربما، ولكن باتباع السبل القانونية، وباعتماد مناهج تحظى بقناعة عامة الشعب ودعمه. لقد دلّت التجربة أن الاستيلاء على السلطة بالقوة لا يضمن إقامة البديل الدستوري بالرغم من أننا ندرك أن العنف سيبقى ماثلاً في حياتنا على الدوام (بالتأكيد طالما استمر الاستعمار الاستيطاني) ولا مفر من اللجوء إليه في ظروف معينة. لكن تبنّي مضامين قانونية تنبذ العنف وتطمح إلى اجراء حوارٍ سياسي مع السلطة هو الوسيلة الفعّالة في هذه المرحلة لتحقيق النتائج الملموسة: مثلاً، الحدّ

قضية تحرير المرأة.

قد يجد القارىء «الثوري» بعض الاستخفاف في ما تدعو إليها هذه الآراء «الاصلاحية». إلا أني أصر على طرح الأسئلة العملية التي تفرضها هذه المرحلة، والتي يجب الاجابة عنها بوضوح: ما هو الموقف المطلوب لإحداث تحوُّل يلزم السلطة اللجوء إلى القانون والتخلي عن القمع؟ ما هو المطلوب ليجبر الدولة على استخدام لغة القانون بدل لغة القوة؟ كيف السبيل إلى جبر الحكومات على الأخذ بقوانينها على محمل الجد؟ ما هي الأساليب التي تمكننا، كخطوة أولى، من إحداث هذا التحول؟

هذا لا يعني، بالضرورة، أن المرحلة القادمة ستكون خلواً من العنف أو الصدامات.

ما أعنيه هنا أنه يمكن اللجوء في المستقبل القريب إلى اجراءات فعالة دون الحاجة إلى استخدام العنف. فكما ان ظروف النضال تتغير، فإن وسائله تتبدل أيضاً.

لقد انكفأ القمع السلطوي على نفسه وفقد فعاليته على صعيد عالمي. إن اللجوء إلى النضال في سبيل الحقوق الأساسية للفرد ـ وعن هذا النضال تتفرع شتى النضالات الأخرى ـ قد يكون الخيار الأول والأهم، ليس فقط للحفاظ على وحدة المجتمع، بل كذلك لإنجاز الحريات السياسية والعدالة الاجتماعية لجميع أفراده. وخلال النضال الداخلي من أجل الديمقراطية سيظهر جلياً أن سبيل اللاعنف والعصيان المدني هو النضال الثوري الحق.

يرى جورج لوكاش ان المراحل الانتقالية لهي فترات حبلى بالأزمات ولكنها في آن مشبعة بالتجدد: «ان كل حقبة تاريخية هامة لهي فترة انتقالية. انها وحدة نقيضين، الفناء والبعث، ففي سياق عملية التحول ـ وهي وحدة، بيد أنها تحوي النقائض ـ ينبثق نظام اجتماعي جديد ونمط إنسان جديد»(٤).

ومن وجهة النموذج الراديكالي ـ الديمقراطي الذي سعيت إلى توضيحه في سياق بحثي، فإن الطريق إلى التجديد تستلزم منهجية تكون نقدية وصدامية في آن: نقدية من حيث الشكل ومنهج النقد الجذري (دون أن يكون لأي موقف سيطرة أو هيمنة على المواقف الأخرى)، وصدامية من حيث اتخاذها بأسلوب حواري يتجنب العنف، ومن حيث تبنّيها العصيان المدني على أنه الأسلوب الأساسي للنضال السياسي.

---

(٤) György Lukacs, *Studies in European Realism*, with an introduction by Alfred Kazin,

المستقلين والنقابات العمالية والجمعيات النسائية والاتحادات الطلابية، إضافة إلى الأحزاب والتجمعات السياسية. ومن المتوقع على صعيد التمثيل التعددي ان ينضم إلى هذا النضال المشترك الأساتذة الجامعيون والفنانون والأطباء والمحامون ورجال الدين والعمال والطلاب والنساء. ومن الطبيعي أن تنهض هذه الممارسة على تربة كل قطر بأشكال تختلف تبعاً لخصائص الأقطار المختلفة، وبالإضافة إلى ذلك فإن بعض الأنظمة منفتحة على التغيير، فيما أن بعضها الآخر منغلق عليه. (في البلدان المنغلقة على نفسها قد لا يكون هناك مهرب من اندلاع العنف في نهاية المطاف). ولا يعود بمقدور أهداف النضال أن تبقى حصراً على الفئوية أو الطائفية أو العقائدية، **بل عليها أن تكون مقبولة تتبناها الأكثرية الشعبية لكونها أهدافاً عامة مشروعة وقابلة للتنفيذ في الساحة السياسية.**

وأكثر الأهداف أولوية هي تلك المشتملة على الحقوق الإنسانية والسياسية: **حقوق الإنسان التي أقر بها اعلان حقوق الإنسان (وكما عبّرت عنها المنظمة العربية لحقوق الإنسان). والحقوق السياسية التي نادت بها الدساتير والأحكام التشريعية في مختلف الأقطار العربية، بما في ذلك حقوق المشاركة السياسية وانتخاب الممثلين وتشكيل الأحزاب السياسية.**

أما أهداف النضال الأخرى، فإنها تركز على تشكيل مؤسسات قطرية وقومية للتغيير الاجتماعي والثقافي، كالجمعيات الأكاديمية وجمعيات الأطباء والمحامين والنقابات المهنية والتعاونيات الفلاحية والاتحادات الطلابية والجمعيات النسائية والمنظمات المستقلة في شتى المجالات.

ومن بين هذه الجماعات، فإن الحركة النسائية هي الأكثر أهمية لأنها الأكثر ثورية من حيث طاقتها الكامنة فيها. وإذا ما قدِّر لهذه المرحلة من النضال أن تتمكن من إحداث تغير ديمقراطي جذري، **فإن حركة تحرير المرأة ستصبح وبالضرورة رأس حربة التغيير الاجتماعي والثقافي.** وحتى على المدى القصير، فإن الحركة النسائية هي **الفتيل المؤهلّ لاشعال المجتمع الأبوي المستحدث من الداخل.** وإذا ما أتيح لها أن تتنامى ثم تستقل فإن هذه الحركة ستكون بمثابة الدرع الواقي من شراسة الأبوية والانتكاسات الرجعية، **وسترسخ نفسها على أنها حجر الزاوية الذي سيقوم عليه نظام الحداثة.**

هنا أود التوكيد ثانية على أن ما عرضته آنفاً ليس سوى سرد **لشروط إمكانية حدوث تغير ديمقراطي جذري في المجتمع العربي وليس خطة سياسية أو برنامج**

الجذري.

إن المجتمع العربي معزول ثقافياً وسياسياً إلى حد كبير عن العالم الخارجي. والعمل فيه ليس سهلاً للذين يختارون سبيل النضال والتغيير. وبالنسبة إلى تحرير المرأة، فإن المستقبل قد لا يثمر إلا النزر القليل مما نطمح إلى بلوغه **إن لم يتغير وعي الرجال جذرياً حول قضية المرأة وما لم يصبح هدف تحرير المرأة على رأس جدول أعمال حركة التحرر العربية بكافة أشكالها.**

إن ما يحفزني على التشبث بالأمل هو خوفي ان الإحباط الذي أصاب أبناء الجيل القديم الذي أنتمي إليه قد يلحق الآن بالجيل الجديد الصاعد. لهذا فإني لا أدعو فحسب إلى التوكيد على مقدرتنا في البقاء والاستمرار بوجه كل التحديات الخارجية، **بل كذلك على القضاء على أدهى أمراضنا الداخلية، النظام الأبوي، وعلى بناء نظام المجتمع الحديث.**

ولذا، علينا أن نعلن ليس فقط عن **حتمية النصر للقوى الديمقراطية الراديكالية الصاعدة واندحار الأنظمة الأبوية في الوطن العربي، بل كذلك عن حتمية نشوء الحداثة والديمقراطية العلمانية والاشتراكية الإنسانية العادلة.** وبالتأكيد، فعلى المرء أن يتشبث بالأمل. **ان تشاؤم العقل لا يقاومه، كما قال جرامشي، إلاّ تفاؤل الإرادة.**

المراجع

١ ـ العربية

الكتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون.** بيروت: دار الحياة، ١٩٧٠.

أبو ديب، كمال. **جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر.** بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

أمين، قاسم. **تحرير المرأة.** القاهرة: مكتبة الترقي، ١٨٩٩.

ــــ. **المرأة الجديدة.** القاهرة: [د. ن.]، ١٨٩٩.

أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية.** بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي.** ط ١. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

البنا، حسن. **الرسائل الثلاث.** القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٧٧.

بيان الثورة الإسلامية وبرنامجها. دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٠.

تيزيني، طيب. **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي.** بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (نقد العقل العربي؛ ١)

[illegible]

ـــــ. **في الأدب الجاهلي**. القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٧.
الحكيم، توفيق. **رسائل ووثائق**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٥.
الخالدي، مصطفى وعمر فرّوخ. **التبشير والاستعمار في البلدان العربية: عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى اخضاع الشرق للاستعمار الغربي**. بيروت: المكتبة العلمية ومطبعتها، ١٩٥٣.
الخطيبي، عبد الكبير. **الاسم العربي الجريح**. ترجمة محمد بنّيس. بيروت: دار العودة، ١٩٨٠.
ـــــ. **النقد المزدوج**. ترجمة محمد بنّيس. بيروت: دار العودة، ١٩٨٠.
دروزة، الحكيم. **الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية**. بيروت: دار الفجر الجديد للطباعة والنشر، ١٩٦١.
رضا، محمد. **فلسفة التربية**. الكويت: جامعة الكويت، ١٩٧٢.
زيعور، علي. **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.
السعداوي، نوال. **المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.
سعيد، خالدة. **حركية الابداع: دراسات في الأدب العربي الحديث**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٩.
سعيد، علي أحمد [أدونيس]. **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٤ - ١٩٧٨. ٣ ج.
السعيد، رفعت. **الصحافة اليسارية في مصر، ١٩٢٥ - ١٩٤٨**. ط ٢. بيروت: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧.
شرابي، هشام. **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**. بيروت: الدار الأهلية، ١٩٨٠.
الشرقاوي، محمود. **سلامة موسى: المفكر والإنسان**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥.
طرابيشي، جورج. **المرأة والاشتراكية**. بيروت: [د. ن، د. ت.].
عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. دراسة ووثائق محمد عمارة. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥.
العروي، عبد الله. **مفهوم الايديولوجيا**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٣.
ـــــ. **مفهوم الحرية**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٣.
ـــــ. **مفهوم الدولة**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

١٩٦٨.
فرح، الياس. **تطور الفكر الماركسي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.
قطب، سيد. **معالم في الطريق**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٢.
ماركس، كارل وفردريك انغلز. **بيان الحزب الشيوعي**. موسكو: دار التقدم، ١٩٧٤.
المازني، ابراهيم عبد القادر. **حصاد الهشيم**. القاهرة: دار القلمية، ١٩٤٨.
محفوظ، نجيب. **بين القصرين**، ١٩٥٦.
مراد، حسين ومحمود أمين العالم [وآخرون]. **دراسات في الإسلام**. القدس: دار صلاح الدين، ١٩٨٠.
المنفلوطي، مصطفى لطفي. **الفضيلة**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨.
موسى، سلامة. **جذور الاشتراكية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٤.
النمر، عبد المحسن. **الإسلام والغرب**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٣.
يسين، سيد. **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨١.

الدوريات

أمين، سمير. «أزمة الشرق الأوسط في إطارها العالمي.» **المستقبل العربي**: السنة ٦، العدد ٥٤، آب/أغسطس ١٩٨٣.
بنعبد العالي، عبد السلام. «تكوين العقل العربي.» **ملحق الاتحاد الاشتراكي** (الرباط): ٣ آذار/مارس ١٩٨٥.
بنّيس، محمد. «تعددية الواحد.» **مجلة الكرمل** (نيقوسيا): العدد ١، ١٩٨٤.
مجلة مواقف: تشرين الأول/أكتوبر ـ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٩.
مرقص، الياس. «في إشكالية المنهج: تحديث أم تأسيس؟» **الوحدة** (باريس): السنة ١، العدد ١، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤.
الوحدة (باريس): كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤، وأيار/مايو ١٩٨٦.

ندوات

ندوة علم الاجتماع في الوطن العربي، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.
وقائع الحلقة الدراسية حول العلوم الاجتماعية في العالم العربي، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥. (غير منشورة).

Books

Alavi, Hamza and Teodor Shanin (eds.). *Introduction to the Sociology of Developing Societies*. New York: Monthly Review Press, 1982.

Amin, Samir. *The Arab Economy Today*. Translated by Michael Pallis; introduction by Aidan Foster- Carter. London: Zed Press, 1982.

———. *The Arab Nation.* Translated from French by Michael Pallis. London: Zed Press, 1978. (Middle East Series; no. 2)

———. *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine*. Translated by Susan Kaplow. Paris: Minuit. 1979.

———. *La Nation arabe: Nationalisme et lutte de classes*. Paris: Minuit, 1976. (Grands documents)

———. *Unequal Development: A Study on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. Translated by Brian Pearce. New York: Monthly Review Press, 1976.

Andreyev, I. *The Non - Capitalist Way*. Moscow: [n.pb.], 1977.

Antonius, George. *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*. London: Hamilton, 1938.

Antonius, Soraya. *The Lord*. London: Hamish Hamilton, 1985.

Arkoun, Mohammed. *Lectures de Coran*. Paris: Maisonneuve, 1982.

———. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

Arnove, Robert F. (ed.). *Philanthropy and Cultural Imperialism: The Foundations at Home and Abroad*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

Barthes, Roland. *Elements of Semiology*. Translated by Annette Lavers and Colin Smith. New York: Hill and Wang, 1968.

———. *The Pleasure of the Text*. Translated by Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1975.

Berman, Marshall. *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Simon and Schuster, 1982.

Bernardin de Saint-Pierre, Jacques Henri. *Paul et Virginie*. Paris: A. Quantin, 1878.

Berque, Jacques. *Arab Rebirth: Pain and Ecstasy*. Translated by Quintin Hoare. London: Al Saqi Books, 1983.

Bloch, Marc. *Feudal Society*. Translated from French by L. A. Manyon. [Chicago]: University of Chicago Press, 1974.

Braudel, Fernand. *Capitalism and Material Life, 1400 - 1800*. Translated by Miriam Kochan. New York: Harper and Row, 1973.

———. *Civilisation materielle, économie et capitalisme: xv-xviiie siècle*. Paris: [s.n.], 1979.

———. *Civilisation and Capitalism*. Translated from French by Sian Reynolds. New York: [n. pb.], 1982.

Carnoy, Martin. *Education as Cultural Imperialism*. New York: D. Mckay, 1974.

Communication and the Evolution of Society. Translated by Thomas McCarthy. New York: [n. pb.], 1970.

Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1982.

Esposito, John L. (ed.). *Voices of Resurgent Islam*. Oxford: Oxford University Press,

Grove Press, 1965.
———. *The Wretched of the Earth.* Translated from French by Constance Farrington; preface by Jean- Paul Sartre. New York: Grove Press, 1965.
Frank, André Gunder. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil.* New York: Monthly Review Press, 1969.
Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed.* Translated by Myra Bergman Ramos. New York: Herder and Herder, 1970.
Freud, Sigmond. *An Outline of Psychology.* New York: [n. pb.], 1970.
Hourani, Albert Habib. *Arabic Thought and the Liberal Age, 1798 - 1939.* Oxford: Oxford University Press, 1962.
———. *Syria and Lebanon: A Political Essay* London: Oxford University Press, 1946.
Hurewitz, Jacob Coleman (ed.). *The Middle East and North Africa: A Documentary Record.* 2nd ed. revised and enlarged. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1975.
Jameson, Frederic. *The Political Unconscious: Narrative as a Symbolic Act.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981.
Kaplan, Barbara Hockey. *Social Change in the Capitalist World Economy.* Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1978.
Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?* Paris: Maspéro, 1974.
———. *The Crisis of the Arab Intellectuals: Tradition or Historicism?* Translated from French by Diarmid Cammell. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1976.
Lichtman, Richard. *The Production of Desire: The Integration of Psychoanalysis and Marxist Theory.* New York: Free Press, 1982.
Lukacs, György. *Studies in European Realism.* With an introduction by Alfred Kazin. New York: Grosset and Dunlap, [1964]. (Universal Library)
Marx, Karl. *The German Ideology.* New York: International Publishers, 1967.
———. *Grundrisse: Introduction to the Critique of Political Economy.* Translated by Martin Nicolaus. London: Penguin, 1973.
Maslow, Abraham Harold. *Motivation and Personality.* New York: Harper and Row, 1954.
Melotti, Umberto. *Marx and the Third World.* Edited by Malcolm Caldwell; translated by Pat Ransford. London: Macmillan, 1977.
Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized.* Translated by Howard Greenfield. New York: Orion Press. 1965.
Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male - Female Dynamics in a Modern Muslim Society.* Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Co., 1975.
The Middle East and Sweden's Security. Stockholm: National Defense Research Institute, 1985.
Monroe, Elizabeth. *Britain's Moment in the Middle East, 1914 - 1971.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.
Montesquieu, Charles Louis de Secondat. *The Spirit of Laws.* New York: [n. pb.], 1949.
Penrose, Stephen B.L. (Jr.). *That they May Have Life: The Story of the American*

versity of Beirut, 1941.
Piaget, Jean. *The Essential Piaget.* Edited by Howard E. Guber and J. Jacques Vonèche. New York: Basic Books, 1977.
Reich, Wilhelm. *The Sexual Revolution: Toward a Self- Regulating Character Structure.* Translated by Theodore P. Wolfe. New York: Simon and Schuster, 1974.
Said, Edward. *Orientalism.* New York: Pantheon Books, 1978.
Sharabi, Hisham. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875 - 1914.* Baltimore, M.D.: Johns Hopkins University Press, 1970.
——— (ed.). *The Next Arab Decade: Alternative Futures.* Boulder, Colo.: [n. pb.], 1988.
Sivan, Emmanuel. *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics.* New Haven, Conn.: Yale University Press, ʿ1985.
Smith, Thomas C. *The Agrarian Origins of Modern Japan.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1959.
Solodovnikov, V. and V. Bogoslovsky. *Non- Capitalist Development: An Historical Outline.* Translated by A. Bratov. Moscow: Progress Publishers, 1975.
Sontag, Susan (ed.). *A Barthes Reader.* New York: [n. pb.], 1982.
Watt, William Montgomery. *Muhammad at Medina.* Oxford: Clarendon Press, 1956.
Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Translated by Talcott Parsons, with a foreword by R.H. Tawney. New York: Scribners, 1958.
Wickwar, William Hardy. *The Modernization of Administration in the Near* East. Beirut: Khayat's, 1963.
Wilson, K., A.A. Wilson and S.L. Greenblatt. *Value Change in Chinese Society.* New York: [n. pb.], 1979.

Periodicals

Amin, Samir. «Contradictions in the Capitalist Development of Egypt: A Review Essay.» *Monthly Review:* September 1984.
Bliss, Howard. «A Modern Missionary.» *Atlantic Monthly:* May 1920.
Journal of Palestine Studies: Summer 1985.
MacCabe, Colin . «On Discourse.» *Economy and Society:* August 1979.
Shirokov, Gleri. «Colonies and Dependent Countries.» *Social Science* (Moscow): Summer 1984.

Papers

Abu - Amr, Ziyad. «The People's Democratic Republic of Yemen: The Transformation of Society.» (Ph. D. Dissertation, Georgetown University, 1986).
Arkoun, Mohammed. «Rethinking Islam.» Lecture given at Georgetown University, Washington, D.C., 30 October 1985.

الدكتور هشام شرابي

- ولد هشام شرابي في مدينة يافا (فلسطين) عام ١٩٢٧.
- تخرّج في جامعة بيروت الأميركية عام ١٩٤٧.
- التحق بجامعة شيكاغو حيث كتب أطروحة الدكتوراه في التاريخ الحضاري عام ١٩٥٣.
- يدرّس مادة تاريخ الفكر الأوروبي الحديث في جامعة جورجتاون، ويشغل في الوقت نفسه كرسيّ عمر المختار للحضارة العربية في الجامعة نفسها.
- يرئس تحرير مجلة «الدراسات الفلسطينية» الصادرة باللغة الانكليزية.
- له عدد من المؤلفات باللغتين العربية والانكليزية؛ أهمها: **المثقفون العرب والغرب؛ مقدمات لدراسة المجتمع العربي؛ الجمر والرماد؛ النظام الأبوي؛ الرحلة الأخيرة.**
- ونشر له مركز دراسات الوحدة العربية كتاباً بعنوان **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت ١٩٩٠)

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي :ـ ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١) ٤٧٨١٣٠٣ (٢١٢ ـ ١)